فهرست

فصول هذا المجلد

الكلام في البيان والمجمل

فهرست فصول نصف الاخير من هذا المجلد

الكلام في الناسخ والمنسوخ

الكلام في الافعال

الكلام في الاجماع

الكلام في القياس

الكلام في الحظر والاباحة

فهرست فصول رسالة الاخبار والاجتهاد

بسم الله
الرحمن الرحيم
سبحانك اللهم يا
عدتنا في العدم ويا ذخرنا في المعتمد
ونحمدك اللهم على ما أصّلت لنا أصول الدين
وأوضحت لنا سبل اليقين ففقهتنا بمحاسن سيد المرسلين ونصلي
ونسلم على أول العدد وآخر الأبد الرسول المؤيد صاحب الشرع المؤبد قرين
المخلد المحمود الأحمد أبي القاسم محمد وعلى آله الأئمة على قويم المنهج والهداة إلى الطريق
الأبلج ما دامت الشمس في الطلوع والأفول والفروع متشعبة من الأصول **وبعد** فإن الحق
الأشيا بأن تصرف إليه الهمة وتستصرف إليه المعارف الدينية والعلوم اليقينية لأنها متشتتة الشوارع
ومتشعبة المشارع لا يمكن لأحد اقتباس مجمل أعبائها كلا ولا الاهتداء بلوامع أضوائها طرا فلا بد أن ينتصب عين
العزيمة وتناخ أعنة القريحة إلى العلم الناجح في النشأتين والموجب للفوز بالسعادتين وهو علم الفقه الباحث عن
أحوال أفعال المكلفين والمفضي لطالب الحق الوصول بأعلى عليين ولا شك في ابتنائه على علم الأصول الذي هو جهبذه ركائز الفحول
وقد صنف في بث فوائده ونشر قواعده علماء الأعصار وفقهاء الأمصار كتبا جليلة ورسائل جميلة فأضحت المسائل
لامعة المدارك لكن بما الدهر من أراجيح وبرهانها أوضح لكونه طويل الذيل هام السيل كم كلت في بيداء تحصيله
طلاب وزلت في معركة تكميله خطاب كم قد بذلت الجهابذة فيه جهدا فلم يخلصوا شبرا واستفرغ الأساتذة
لبانة في سعار جهودهم حتى الآن الشيخ الكبير المشعشع منهج طمطام كان جحفل في غدير البحر الخضم والطود الأشم رئيس الفرقة
وشيخ الطائفة الإمامية إمام الفقهاء الأعلام المعروف من مولده بحافظ علماء الإسلام **شعر** طبع الأئمة على الخلاف وفضله
في الناس مسلمة بغير خلاف شيخنا **محمد بن الحسن** الطوسي ثالث المحمدين الثلاثة الذين قامت بهم أساس الدين وارتكزت بهم الأربعة أبنية الشرع المتين
سيما هذا الجليل الذي كفى مستبصرا وهذب بمعونة كل مصنف أعد بعده بعونه كل مؤلف حتى أن المتأخرين من العلماء مع
جلالة شأنهم ووثاقة أركانهم ووضوح منهجهم وظهور حججهم عدوا من تلامذة هذا الإمام وأطفال مائدته
بأن كلهم ليستهدون بعلومه ومنائه ويقتبسون من شرر أنواره فأعلى الله مقامه في العليين ورفع الله درجاته في الشهداء والصديقين ولن
الله ... فائدته عن طلبة العلم المنير تكفل ما يخبر مجازاته عن صاحب الشرع المبين **فهذا كتاب عدة الأصول**
المحتوي على أصول الأصول والمهذب عن الحشو والفضول من مصنفاته الرائقة ومؤلفاته الفائقة حاو من قواعد
هذا العلم الفرع والأصل بينا وأوضح جزل وأفصح عن قوانينه بكلمات فصيحة وفصول لطيفة وهو في كتب المصنفة في علم
الأصول بمنزلة الربيع من الفصول وأكثرها جدوى وأغزرها نفعا وأتمها فائدة وأعمها عائدة وأظهرها برهانا
وأوضحها بيانا **ولعمري** إنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سيما أن تأخر من مصنفه
إلى هذا الأزمنة من فوائد مشحونة وفحوى ... مفتوق **وايم الله** إنه بحر مملوء من لآلي
الشرف لا من لآلي الصدف وكنز مخزون فيه يواقيت الأسرار لا يواقيت الأحجار
فليعرف الطلاب قدره ولا يرخصوا مهره وليجتني المجتنون من ثماره
اليانعة وليهتدوا بأعلامه الرافعة وليسألوا لهم لمصنفه
الرحمة والرضوان والإيواء على أعلى
غرف الجنان فإنه على كل شيء
قدير وبالإجابة
جدير

هذا كتاب عدة الاصول للشيخ الطوسي قدس سره مع حواشي الخليلية عليها

هو الله تعالى شانه العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلوة على خير خلقه محمد واله الطيبين قد سئلتم ايدكم الله املاء مختصر في اصول الفقه يحيط بجميع ابوابه على سبيل الايجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا فان من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضاه اصولهم ولم يعهد لاحد من اصحابنا في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه وان كثر في اماليه وما يقرء عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها وانا مجيبكم الى ما سئلتم عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واسئله ان يعين على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه وابدء في اول الكتاب فصلا يتضمن ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب ويتبين من اوله الى آخره والله تعالى الموفق للصواب **فصل** في ماهية اصول الفقه وانقسامها وكيفية ترتيب ابوابها اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الادلة فقد نتكلم

فيما

في ماهية اصول الفقه

فيما تقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق الجملة وليس يلزم عليها ان
تكون الادلة الموصلة الى فروع الفقه الكلام عليها اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل
والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه لو كان كذلك
لزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم بصفاته وايجاب عدله وتثبيت الرسالة
وتصحيح النبوة في اصول الفقه لان العلم به لا يتم من دون العلم بجميع ذلك وذلك لا يقوله احد فعلم بهذه
الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل في هذه الاصول الخطاب وما كان طريقا الى اثبات
الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه فاما الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام
خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب
له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب وليس بخطاب
فلا بد من امر زائد وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في بيان ادلة الكتاب والسنة وذلك
ينقسم خمسة اقسام **احدها** الكلام في احكام الاوامر والنواهي **والثاني** الكلام في العموم والخصوص
والثالث الكلام في المطلق والمقيد **والرابع** الكلام في المجمل والمبين **والخامس** الكلام في الناسخ
والمنسوخ واما ما هو طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق فهو قسم واحد وهو الكلام في الاخبار
وبيان اقسامها واما ما الخطاب طريق اليه فهو ايضا قسم واحد وهو الكلام في احكام الافعال
والحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة
وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه
الخطأ ولا يخلو الزمان منه وطريق ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب واما القياس
والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما
عندنا في صفة المفتي والمستفتي واما الكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه
العقل فهو ايضا خارج من هذا الباب والاولى في تقديم هذه الاصول الكلام في الاخبار وبيان احكامها
وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات الخطاب ثم الكلام في اقسام الخطاب ثم الكلام في الافعال
لانها متاخرة عن العلم بالخطاب ثم الكلام في تتبع ما عده المخالف اصلا وليس منه ولما كان المبتغى بهذه
الاصول العلم فلا بد من ان نبين فصلا يتضمن بيان حقيقته والفرق بينه وبين الظن وغيره وما يتضح

من ذلك

من ذلك ان يكون مطلوبا وما لا يصح ولا بد ايضا من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر و
شرائط الناظر وما يجب ان يكون عليه وبيان معنى الدلالة وسائر متصرفاته واختلاف العبارة عنه
ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاما فلا بد من بيان فصل يتضمن معنى الكلام
وبيان الحقيقة منه والمجاز واقسامه وانواعه ولما كان الكلام صادرا من متكلم فلا بد من بيان من
يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما يجب ان يعرف من صفات الله تعالى
وما لا يجب وصفات النبي ع وصفات الائمة القائمين مقامه الذين يجري قولهم مجرى قوله صلعم
ونحن نبين جميع ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار حسب ما يقتضيه الحاجة اليه ونقتصر فيما نذكره
على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان يعتمد عليه ويحصل العلم به دون ان يقترن ذلك بالادلة المفضية
اليه لان لشرح ذلك موضعا غير هذا والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختصه من تصحيح اصول
الفقه التي ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد انشاء الله تع **الفصل الثاني** في بيان حقيقة
العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى سكون النفس وهذا الحد اولى
من قول من قال انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس لان الذي يبين به العلم من غيره
من الاجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد
ولا يبين ايضا بقولنا للشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان معتقده على ما
هو به والذي يبين به هو سكون النفس فينبغي ان يقتصر عليه وليس من حيث ان ما اقتضى سكون
النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضا
وموجودا ومحدثا وحالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فكذلك ما قلناه ولا
يجوز ان يحد العلم بانه المعرفة لان المعرفة هي العلم بعينه فلا يجوز ان يحد الشيء بنفسه ولا يجوز ان
يحد بانه اثبات لان الاثبات في اللغة هو الايجاب ولاجل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس
اي اوجبته فيه ويعبر ايضا في الخبر عن وجود الشيء كما يقال في المجبرة انهم مثبتة ثم ان ذلك ينتقض
بالتقليد لانه ايضا اثبات للشيء على ما هو به ان اريد بهذه اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم
فقد حد الشيء بنفسه **والعلوم** على ضربين ضروري ومكتسب فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم به
على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما قاله بعضهم من انه ما لا يمكن

العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك يجوز لمن اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان زيدا في
الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه ان يدفع ذلك عن نفسه مع هذا فهو اكتساب وهذا لا يصح عندنا
لان العلم بالبلدان والوقايع وما جرى مجراهما هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه مكتسب
قطعا وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصح ذلك على الوجهين معا على ان ذلك انما يصح على مذهب
من يقول ببقاء العلوم فاما من قال ان العلم لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده لانه لا يبقى وقتين
فيصح طرو الشبهة في ذلك والشك فيعتبر صحة انتفائه بهما اولا وانما يتجدد حالا بعد حال اللهم
الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء فان اريد به ذلك فذلك يوجد في العلم الاستدلالي
الذي لم يقارنه الضروري لانه في حال حصول العلم ايضا لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضروريا
وانما يصح ان يدخل الشبهة والشك عليه فيمنعا من وجود مثله في الثاني او يدخلا في طريقه
قبل حصوله فيمنعا من توليده فاما حال حصوله فلا يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلنا
اللهم ان يراد بذلك ما امكن ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحا على مذهبه ولا يصح ذلك
على مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم الضرورية على ضربين ضرب
منهما يحصل في العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان الموجود لا يخلو من ان يكون قديما او غير قديم
وان الجسم الواحد لا يخلو من ان يكون في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد من ان يكون على
صفة او لا يكون عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالباني وما يجري مجرى ذلك مما نعده
في كمال العقل وهي كثيرة والضرب الثاني ما يقف على شرط وهو العلم بالمدركات لان العلم بها
ضروري الا انه واقف على شرط وهو الادراك مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله
مع الشرط الذي ذكرناه في العاقل لانه مما يدخل في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك
بكمال عقله وزاد قوم في هذا الذي يقف على شرط وان لم يكن ذلك موجبا العلم بالصنائع
عند الممارسة والعلم بالحفظ عند الدرس ولنا في ذلك نظر ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا فيه
ايضا العلم بخبر الاخبار المتواترة ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تعالى

القسم ٢

واما العلم المكتسب فحده ان يكون من العالم به هذا الحد اولى من حد من قال انه ما امكن العالم

فصل ٤

به دفعه عن نفسه لشبهة في دليله او طريقه اذا انفرد لان ذلك لا يصح على مذهبنا على ما قلنا

من العلم باخبار البلدان والوقايع والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الا متولدا عن نظر
في دليل والاخر يفعله العالم في نفسه شيئا فالقسم الاول على ثلثة ضروب احدها ان ينظر في شيء
فيحصل له العلم بغيره نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثا وهذا الوجه يختص العقليات لانها
الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون الشرعيات التي هي طريق الى اثبات احكامها وثانيها ان
ينظر في حكم لذات فيحصل له العلم بصفة لها وذلك نحو نظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم
بانه قادر وهذا اولى مما قاله قوم من انه ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره ومثل ذلك بالنظر في
فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى لان الذي يدل على كونه قادرا صحة الفعل
منه على وجه دون وقوعه فتمثيله بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ينظر في حكم لذات فيحصل
لنا العلم بكيفية صفة لها نحو نظرنا في جواز العدم على بعض الذوات فيحصل لنا العلم بانها محدثة
وهذا الذي ذكرناه اولى مما قاله قوم من انا ننظر في صفة لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها
لان جواز العدم ليس هو صفة وانما هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضا بصفة وانما هو
كيفية في الوجود فعلم بذلك ان ما قلناه اولى ومثاله في الشرعيات ان ننظر في ان شيئا منها واجب
فيحصل لنا العلم بان له جهة وجوب واما الضرب الثاني العلوم المكتسبة التي تحصل من غير نظر فهو ما
يفعله المنتبه من نومه وقد سبق له النظر في معرفة الله تعالى فحينئذ نفعل العلم عند ذكره الادلة
وطريق النظر في الوجوه الثلاثة التي قدمنا ذكرها وقال قوم في العلوم التي تقع عن نظر تسمى استدلالا
وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه وفي تسميته ما يسمى اكتسابا فقط واطلاق الاكتساب على جميع ذلك
لا خلاف فيه ولا يمتنع ان يسمى ايضا جميع ذلك استدلالا وانما يختص بتسميته الاكتساب ما يفعله ابتداء
على ما بيناه عند الانتباه فان ذلك لا يجوز ان يسمى استدلالا ومن حق العلوم المكتسبة ان تتأخر عن الضرورية
لانها فرع عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند الاحكام اليه
فانه تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهة القبلة وما يجري مجراها فلا بد
ان يذكر حده وحده ما قوي عند الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا
اولى مما قاله قوم من انه ما اوجب كون من وجد في قلبه ظانا لانه بهذا لا يتبين من غيره لانه يحتاج بعد الى
تفسيره فالاولى ما ذكرناه ومما قلناه يتبين من العلم لان العالم لا يجوز كون ما علمه على خلافه وكذلك

يتميز من الجهل لان الجاهل يتصور نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما اعتقده وان كان يضطرب عليه
حاله مما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس ولانه اعتقاد لا على ما هو به وليس كذلك الظن واما المقلد
فان كان يحسن الظن بمن قلده فهو يظن ان الامر على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطا فكذلك
لا يجوز كون ما قلده فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا يقوى في ظنه حال ما قلده فيه فقد فارق
الظن لان ذلك يكون قد يستوي له اعتقاد لا مزية لكونه ما اعتقده وعلى خلافه فقد فارق حال
الظن واما الشاك فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما هو به ولا على ما هو به مع خطوره بباله وتجويز
كل واحدة من الصفتين عليه واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي دلالة عليه الا
انها لا تسمى بذلك الا اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما قلنا ذلك لان ما لا يمكن الاستدلال به لا
لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه لا يمكن ذلك فيها
من حيث كان ذلك معتادا وطلوعها من مغربها يكون دلالة لامكان ذلك فيه واثر اللص لا يسمى
دلالة وان امكن الاستدلال به عليه من حيث لم يقصد بذلك الاستدلال عليه وان سمي ذلك
دلالة على بعض الوجوه فعلى ضرب من المجاز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لا يقوله احد
لانا نعلم انه يجتهد في اخفاء امره وانه لا يعلم به فكيف يجوز وصفه بانه دال وتستعمل هذه اللفظة
في العبارة عن الدلالة ولهذا يقول احد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد به كيفية عبارتك
عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا تامله كان اقرب الى معرفة
المدلول عليه كما انه عند النظر في الدلالة كذلك وتوصف الشبهة بانها دلالة مجازا ولهذا
يقال دلالة المخالف ومن حق الدلالة ان تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذي تدل
على ما تدل عليه حتى يمكنه الاستدلال بها ولا فرق بين ان يعلم ذلك ضرورة او استدلالا ولا يجب في
الادلة ان تكون موجودة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجيء الشجرة وحنين الجذع على نبوة النبي
وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معدوما ولا يجب في الادلة ان يعلم بدلالة اخرى
ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان ينتهي الى دلالة يعلم صفتها ضرورة والا ادى الى ما لا يتناهى
من الادلة والدال هو من فعل الدلالة لانه مشتق منها فجرى في ذلك مجرى الضارب في انه
مشتق من الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تعالى دلنا على كذا فهو دال وكذا النبي صلعم دلنا على

كذا وكذا فهو دالّ وقد يتجوّز في ذلك فيعبر به عن الدلالة فيقولون قول الله تعالى وقول الرسول دالّ
على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدالّ في الحقيقة هو الله تعالى والرسول على ما بيّناه وكذلك
يتجوّز في العبارة عن الدلالة والدليل هو الدالّ في الاصل قال الشاعر اذا الدليل استاف
اخلاف الطرق فوصف الدالّ على الطريق بانه دليل من حيث فعل اشياء استدلّ بها على الموضع
المقصود وقد يتجوّز في ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في الاجسام انها دليل على خالقها وان
القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ان يقال انّه حقيقة فيهما والمدلول هو الذي نصبت له
الدلالة ليستدلّ بها وهو المكلّف وقد يتجوّز بذلك في المدلول عليه فيقولون هذا مدلول الدلالة
وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدّي النظر في الدلالة الى العلم به والمستدلّ هو الناظر ولا
يسمّى بذلك الا اذا فعل الاستدلال والمستدلّ به هو الدلالة بعينها ولا تسمّى بذلك قبل
الاستدلال بها والمستدلّ عليه هو المدلول عليه بعينه غير انه لا يسمّى بذلك قبل حصول
الاستدلال والنظر ينقسم الى تقليب الجارحة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته والى معنى الانتظار
والى معنى التعطف والرحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر يعلم نفسه ناظرا
ضرورة ويفصل بين هذا الحال وبين سائر صفاته من كونه معتقدا او ظانا او مريدا وغير ذلك
من الصفات ومن شرط الناظر ان يكون عالما بالدليل على الوجه الذي يدلّ على ما يدل عليه حتى
يصحّ ان يولّد نظره العلم ولاجل ذلك نقول انّ من لا يعلم صحة الفعل ممن لا يعلمه قادرا ومن لا
يعلم وقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدلّ على كونه عالما لم يكن عالما بالجهة التي لكونه عليها
يدلّ ولهذا نقول ان من لا يعلم ان قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة كلام الله وانّ الله لا
يجوز عليه القبيح ولا التعمية والالغاز في الكلام لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلوة والزكوة
ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى من حيث جوّزوا عليه القبائح كلها
وكذلك من لا يعلم ان النبي ع صادق وانه لا يجوز عليه الكذب ولا التعمية والالغاز في الكلام
لم يصحّ ان يستدلّ بقوله على شيء من الاحكام وهذه العلوم التي ذكرناها شرط في توليد النظر
للعلم لا في صحة وجوده لانّ من اعتقد الدليل وظنه على الوجه الذي يدلّ وان لم يكن عالما به جاز
منه فعل النظر وان لم يولّد العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولّد نظره العلم لانه اذا لم يكن

عالما بالدليل على الوجه الذي يدل عليه جوزان لا يكون الدليل على الوجه الذي يدل فكيف
يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ما قلناه فيه وفي النظر في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم
لانه يكثر بكثرته ويقل بقلته ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر
في صحة الفعل من زيد لا يصح ان يقع عليه العلم بان عمروا قادر وكذلك من نظر في احكام الفعل لا يصح ان
يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم بوجوب هذه المطابقة انه متولد من النظر والنظر لا يولد الجهل
على وجه لانه لو ولده لم يخل ان يكون النظر في الدليل يولده او النظر في الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر
في الدليل الجهل لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ولا يجوز في شيء ان يولد الشيء وضده
ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب كل من نظر فيها ان يولد له الجهل كما ان كل من نظر في الدليل
ولد له العلم ونحن نعلم انا ننظر في شبهة المخالفين فلا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شيء من النظر يولد
الجهل لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد العلم والنظر الذي يولد الجهل
ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا حصل له العلم بالمدلول فاما قبل حصوله
فلا يعلمه دليلا وما ادى الى قبح كل نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم ضرورة حسن نظر كثير من امر الدين
والدنيا معا والنظر الذي ذكرناه لا يصح الا من كامل العقل فلا بد ان نبين ما هيئة العقل والعقل هو
مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل ان يجب ان يعلم المدركات اذا ادركها وارتفع عنها
اللبس وان يعلم ان الموجود لا يخلو من قدم وحدوث وان المعلوم لا يخلو من وجود او عدم ويعلم وجوب
كثير من الواجبات وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وحسن الاحسان ويعلم قبح
كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العاري من نفع ودفع ضرر والعبث وغير ما عددناه ويعلم
تعلق الفعل بالفاعل وقصد المخاطبين ويمكنه معرفة ما يمارسه من الصنايع ويمكنه معرفة مخبر
الاخبار وغير ذلك فاذا حصلت هذه العلوم فيه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تعالى
على صفاته وعلى صدق الانبيا عليهم السلم ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها بالعقل لوجهين
احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات صارفا له عن فعلها وعلمه بوجوب كثير من الواجبات داعيا
له الى فعلها وصارفا عن الاخلال بها سمي عقلا تشبيها بعقال الناقة التي يمنعها من السير
الثاني انه لما كانت العلوم الاستدلالية لا تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم سميت عقلا تشبيها

بفعال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم تعالى بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه **واما** الامارة فليست موجبة للظن بل يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة فلا يحصل لجميعهم الظن فلو كانت مولدة لوجب ذلك كما يجب ذلك في الدليل الا ترى ان الجماعة اذا نظرت في الدليل من الوجه الذي يدل حصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن

الفصل الثالث في ذكر اقسام افعال المكلف

افعال المكلف اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها وهو غير ساه عنها ولا ملجا اليها لا تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك لان فعل الساهي والنائم لا يوصف بذلك وقال قوم يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن او القبح فالحسن على ضربين ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه وذلك يوصف بانه مباح اذا دل فاعله على حسنه ويوصف ايضا في الشرع بانه حلال وطلق وغير ذلك والضرب الاخر له صفة زائدة على حسنه وهو على ضربين احدهما ان يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فهو يوصف بانه مرغب فيه ومندوب اليه ونفل وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير سمي بانه احسان وانعام والضرب الثاني

وهو ما يستحق الذم بتركه وهو ايضا على ضربين احدهما انه متى لم يفعله بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوات المعينة المفروضة فهو يوصف بانه واجب مضيق والضرب الثاني

هو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه استحق الذم فهو يوصف بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارات في الشريعة واداء الصلوات في الاوقات المخير فيها وقضاء الدين من اي دراهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب ما يقوم فعل الغير مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة على الاموات ودفنهم وغسلهم ومواراتهم فهو يوصف بانه فرض على الكفاية **واما** القبيح فلا ينقسم انقسام الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف في الشرع بانه محظور ومحرم اذا دل فاعله عليه او اعلمه وفي الافعال ما يوصف بانه مكروه وان لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان الاولى تركه واجتنابه وان لم يكن قبيحا يستحق بفعله الذم فهو يوصف بانه مكروه وفي افعال الشريعة ما يوجب على غير فاعلها حكما كفعل الطفل والمجنون وما اشبههما فانه يلزم المكلف ان ياخذ من مال الطفل والمجنون عوض ما اتلفه ويرده على صاحبه وباخذ الزكوة مما يجب فيه من جملة ماله عند من قال بذلك وفي الافعال ما يوجب على فاعلها احكاما وذلك على اقسام منها قولهم ان الصلوة باطلة فمعناه انه يجب عليه اعادتها وقولهم ان الشهادة باطلة انه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة معناه انه يجوز تنفيذ الحكم عندها وقول من قال ان الوضوء بالماء المغصوب غير جائز انه

يجب عليه اعادته ثانيا بناء طلق وعند من قال انه جائز معناه انه وقع موقع الصحيح وقولهم البيع صحيح معناه ان التمليك وقع به وقولهم انه فاسد خلاف ذلك وانه لا يصح التملك به ولا استباحة التصرف به وهذه الالفاظ اذا تؤملت يرجع معناها الى ما قدمناه من الاقسام غير ان لها فوايد في الشريعة تكشف عن اسباب احكامها فهذه الجملة كافية في هذا الفصل واذ قد بينا ما اردناه من حقيقة العلم والنظر والدليل وصفة الناظر وغير ذلك وحقيقة الافعال فلا بد من ان نبين حقيقة الكلام وشرح اقسامه وما ينقسم اليه من حقيقة او مجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية وكيفية ترتيبها فاذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح ان يستدل بخطابه ومن لا يصح ثم نشرع فيما ذكرناه من ترتيب الاصول على ما قدمنا القول فيه ان شاء الله تعالى

الفصل الرابع

في حقيقة الكلام وبيان اقسامه وجملة من احكامه وترتيب الاسماء حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقولة اذا وقع ممن يصح منه او من قبيله الافادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو الذي لم يوضع ليفيد في اللغة شيئا والمفيد على ضربين ضرب منهما له معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما وضع له وذلك نحو اسماء الالقاب وغيرها والضرب الثاني يفيد فيما وضع له وهو على ضربين حقيقة ومجاز فحد الحقيقة ما افيد به ما وضع في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظما لمعناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه وذلك مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق الى ما شاء كل ذلك من الحقايق واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان او بوضعه في غير موضعه والمجاز الذي دخلته الزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء لان معناه ليس مثله شيء فالكاف زائدة والمجاز بالنقصان نحو قوله واسئل القرية واسئل العير لان معناه واسئل اهل القرية واهل العير فحذف ذلك اختصارا ومجازا ونحو قوله تعالى الى ربها ناظرة على تاويل من قال الى ثواب ربها ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك وما اشبه ذلك والمجاز الثالث نحو قوله تعالى واضلهم السامري فنسبه اليه من حيث دعاهم وان كانوا هم ضلوا في الحقيقة لانه فعل فيهم الضلال و يجب حمل الحقيقة على ظاهرها ولا يتوقف في ذلك دليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على كونه مجازا والحقيقة اذا عقل فايدتها ان وجدت ولا يخص به موضع دون اخر

فيجب حملها على ما عقل من فايدتها

ويطرد

ويطرد ذلك فيها الا لمانع من سمع او عرف او غير ذلك الا ان يكون وضع ليفيد معنى في جنس
دون جنس فحينئذ يجب ان يختص ذلك الجنس به نحو قولهم خل انه يفيد الحموضة في جنس مخصوص
وقولهم بلق يفيد اجتماع اللونين في جنس دون جنس فعلى هذا المعنى يقال ان الحقائق يقاس
عليها واما المجاز فلا يقاس عليه وينبغي ان يقر حيث استعمل ولذلك لا يقال سل الحمير ويراد مالكها
كما قيل سل القرية واريد اهلها لان ذلك لم يتعارف فيه والحقيقة لا يمتنع ان يقل استعمالها
فتصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة في الدعا وغير ذلك وكذلك لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله فيصير
حقيقة في العرف نحو قولنا الغائط في الحدث المخصوص وقولنا دابة في الحيوان المخصوص وما
هذا حكمه حكم له بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة من اسم واسم او فعل واسم وما
عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد من القسمين فيه ولاجل ذلك قلنا يا زيد في النداء انما يفيد
لان معنى يا ادعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل فلاجل ذلك افاد فينقسم ذلك الى اقسام
الى الامر وما معناه معنى الامر من السؤال والطلب والدعا والى النهي والى الخبر ويدخل في ذلك
الجحود والقسم والامثال والتشبيه وما شاكله وفي معنى الاستخبار والاستفهام والتمني والترجي يشبه
بالاخبار هذا ما قسمه اهل اللغة وطول كثير من الفقهاء في اقسام الكلام وقال قوم الاصل في ذلك
كله الخبر لان الامر معناه معنى الخبر لان معناه اريد منك ان تفعل وذلك خبر والنهي معناه اكره
منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك القول في ساير الاقسام والاسامي المفيدة على ضربين اما
ان تكون مفيدة لعين واحدة او تفيد اكثر من ذلك فما افاد الفائدة في عين واحدة فهو اسماء الاجناس
وما افاد اكثر من ذلك على ضربين احدهما نحو قولنا لون فانه لا يفيد في عين واحدة بل يفيد في اعيان
فائدة واحدة والضرب الثاني يفيد معاني مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة نحو قولنا قرء
وجون وعين وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين
مختلفين وهذا الخلاف حادث لا يلتفت اليه لان الظاهر من مذهب اهل اللغة خلافه ويدخل
على الجملة حروف فتغير معانيها وتحدث فيها فوايد لم تكن قبل ذلك وهي كثيرة قد ذكرها اهل
اللغة ولا نحتاج الى ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق بهذا الباب فمنها الواو فذهب قوم
الى انها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفرا وابي عبيدة واحتج كثير من الفقهاء به والصحيح انها لا تفيد

الترتيب بمقتضى اللغة ولا يمتنع ان يقال انها تفيد ذلك بعرف الشرع بدلالة ما روي عن النبي
انه قال لمن خطب فقال من يطع الله ورسوله فقد هدى ومن يعصهما فقد غوى بئس خطيب القوم
انت فقال يا رسول الله كيف اقول فقال قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى فلولا الترتيب لما
كان لهذا الكلام معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاد ومن يعص الله ورسوله عند من قال
بانها تفيد الجمع وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان القائل اذا قال للزوجة التي لم يدخل بها انت
طالق وطالق لا خلاف بين الفقهاء انه لا يقع الا طلقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى
مجرى قوله انت طالق طلقتين وقد علمنا خلاف ذلك وقال قوم ان الواو تفيد الجمع والاشتراك
وهو الظاهر في اللغة نحو قولهم رأيت زيدا وعمروا ومعناه رأيتهما وتستعمل بمعنى استيناف جملة
من الكلام وان لم تكن معطوفة على الاول في الحكم نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به
على قول من قال ان المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم يقولون آمنا به لا انهم يعلمون تأويل
ذلك وقد تستعمل بمعنى او كقوله تعالى في وصف الملائكة اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع وكقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع والمراد بذلك او والاشبه في ذلك ان يكون مجازا
لانه لا يطرد في كل موضع ومنها الفاء ومعناها الترتيب والتعقيب نحو قول القائل رأيت زيدا
فعمروا فانه يفيد ان رؤيته له عقيب رؤيته لزيد مع انه بعده ولذلك ادخل الفاء في جواب الشرط
لما كان من حق الجزاء ان يلحق بالشرط من غير تراخ وقلنا ان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ان ظاهر الكلام يقتضي كون المكون عقيب كن لموضع الفاء وهذا يوجب
ان كن محدثة لان ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما وذلك يدل على حدوث الكلام
بالضد مما يتعلقون به وذهب المرتضى الى انها تفيد الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب من
غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل ويجب التوقف فيه وخالف في جميع ما يتمثل به في هذا
الباب واما ثم فانها تفيد الترتيب والتراخي فهي مشاركة للفاء في الترتيب وتضادها في التراخي
وقد استعملت ثم بمعنى الواو في قوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون لان معناه
والله شهيد وذلك مجاز واما بعد فانها تفيد الترتيب من غير تراخ ولا تعقيب واما الى فهي
للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة وتارة لا يدخل فهو موقوف على الدليل وان كان الاقوى

انه لا يدخل

انه لا يدخل فيه وَاَمّا مِن فان لها اربعة اقسام احدها التبعيض نحو قولهم اكلت من الخبز واللحم يعني اكلت بعضهما ونحو قولهم هذا باب من حديد وخاتم من فضة لان المراد به انه من هذا الجنس وثانيها معنى ابتداء الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من فلان الى فلان اي ابتداء غايته منه وعلى هذا حمل قوله تعم نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى وان معناه ان ابتداء الندا كان من الشجرة فذلك دليل على حدوث الندا وثالثها ان تكون زائدة مثل قولهم ما جائني من احد معناه ما جائني احد ورابعها ان تبين تبيين الصفة نحو قوله تعم فاجتنبوا الرجس من الاوثان معناه اجتنبوا الرجس الذي هو الاوثان ذكر ذلك ابو علي الفارسي النحوي وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع ابتدا الغاية وانكر ما عدا ذلك من الاقسام واما البا فتستعمل على وجهين احدهما التبعيض وهو اذا استعملت في موضع يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل هذا قلنا ان قوله وامسحوا برؤسكم يقتضي المسح ببعض الراس لانه لو كان المراد مسح الراس كله لقال امسحوا رؤسكم لان الفعل يتعدى بنفسه الى الرؤس والثاني ان تكون للالصاق وهو اذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول بنفسه مثل قولهم مررت بزيد لانه لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما واما او فالاصل فيها التخيير كقولهم جالس الحسن او ابن سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة وتستعمل بمعنى الشك كقول القايل اكلت كذا او كذا ورايت فلانا او فلانا الا ان هذا القسم لا يجوز في كلام الله تعم وقد تستعمل بمعنى الواو كما قال تعم وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وانما اراد به ويزيدون وقد تستعمل غيرها بمعنى الابهام مثل قول القايل فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد بها مه على المخاطب واما في فانها تفيد الظرف نحو قولهم زيد في الدار وان استعملت في غير ذلك فعلى ضرب من المجاز واذ قد بينا ان الكلام ينقسم الى حقيقة ومجاز فلا بد من اثباته لان في الناس من دفع ان يكون في الكلام مجاز اصلا وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان من المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظة الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون حقيقة وكذا قوله ان الذين يؤذون الله بمعنى يؤذون اولياء الله وجاء ربك بمعنى جاء امر ربك وقوله واسئل القرية بمعنى اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان دفع ذلك استعمالها فما ذكرناه دليل لنا عليه وان قال لا ادفع استعمالها الا اني اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال

اهل اللغة واطلاعهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز والوجه الذي يستعمل عليه
المجاز كثير ولا ينضبط وقد ذكر بعضه في الكتب ولا يجوز ان يكون مجاز ولا حقيقة له وانما قلنا ذلك
لما بيناه من ان المجاز هو ما استعمل في غير ما وضع له واذا لم يكن له حقيقة لم يثبت هذا المعنى فيه
ويجوز ان تكون حقيقة ولا مجاز لها ومن حق الحقيقة ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز
ان يعلم المراد به بدليل غير الظاهر والله تعالى قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذلك الرسول
عليه وآله السلام ومن دفع ذلك لا يلتفت الى قوله وليس ذلك بمؤدي الى الحاجة لان الله تعالى استعمل
ذلك على عادة العرب في خطابها في استعمالها الحقيقة والمجاز كما استعمل الاطالة تارة والايجاز
اخرى كما استعملت هي فاذا جاز احدهما جاز الآخر فاما لفظ الاستعارة فالاولى ان لا يطلق على
كلام الله تعالى من حيث انه يوهم ان فاعلها استعارها للحاجة وانا ربما بينت ذلك بما ذكره من ان التخاطب
بتلك اللغة تقتضي حسن استعمالها في المجاز كحسن ذلك في الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه
اللفظة على كلام الله تعالى واذا ثبت ان الله تعالى خاطب بالحقيقة والمجاز معا فلا بد من ان يدل على
الفصل بينهما والا ادى الى تكليف ما لا يطاق كما لا بد من ان يدل على الفصل بين الالفاظ المختلفة
لنعرف معانيها والفصل بين الحقيقة والمجاز يقع من وجوه منها ان يوجد نص من اهل اللغة
او دلالة على انه مجاز ومنها انهم وضعوا تلك اللفظة لشيء ثم استعملوها في غيرها على وجه التشبيه
ومنها ان يعلم انها تطرد في موضع ولا تطرد في آخر ولا مانع فيعلم انها مجاز في الموضع الذي لا تطرد
فيه وانما شرطنا المانع لان الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفي او شرعي الا ترى ان لفظة الدابة وضعت
لكل ما دب ثم اختصت في العرف بشيء بعينها وكذلك لفظ الصلوة في الاصل للدعاء ثم خصت
في الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظة النكاح وما جرى مجرى ذلك فيعلم انه حقيقة و
ان لم تطرد لما بيناه من العرف والشرع ومنها ان يعلم ان للفظة حكما وتصرفا من اشتقاق
او تثنية او جمع او تعلق بالغير فاذا استعملت في موضع وهذه الاحكام منتفية عنه علم انه مجاز
ولذلك قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز في الفعل لان الاشتقاق لا يصح في الفعل
ويصح في القول ومنها ان يعلم ان تعلقها بالمذكور لا يصح فيحكم ان هناك حذفا وان اللفظ
مجاز ولذلك قلنا ان قوله واسئل القرية مجاز وكذلك قوله الى ربها ناظرة على احد التاويلات

بعضهم
ان يعلم
في الاصل

ومنها ان يستعمل في الشيء من حيث كان جزاء لغيره نحو قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
لان الجزاء في الحقيقة لا يكون سيئة ولهذا قال اهل اللغة الجزاء بالجزاء ومعلوم ان الاول ليس
جزاء ولذلك نظائر كثيرة ومنها ان يستعمل في الشيء لانه يفضي الى غيره كقولهم حضره الموت
اذا خيف عليه من مرضه ونحو قولنا ان النكاح اسم للوطي حقيقة ومجاز في العقد لانه موصل اليه
وان كان بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ الصلوة وغيرها وقد يستعمل اللفظ في الشيء
لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب وفي هذه الجملة كفاية في هذا الباب فانها تنبه على ما عداها وقد
انتقلت اسماء كثيرة مما كانت عليه في اللغة الى العرف تارة والى الشرع اخرى فما انتقل منها الى
العرف نحو قولنا دابة وغائط فان هذا وان كان اسما في اللغة لكل ما يدب وللمكان المطمئن
من الارض فقد صار في العرف عبارة عن حيوان مخصوص وحدث مخصوص ونظائر ذلك كثيرة
لا فائدة في ذكر جميعها وانما اردنا المثال واما ما انتقل منها الى الشرع فنحو قولنا الصلوة فانها
في اللغة موضوعة للدعاء وقد صارت في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة
في اللغة عبارة عن النمو وفي الشريعة عبارة عن اخذ شيء مخصوص ونظائر ذلك كثيرة فو
اما لفظة الايمان فعند قوم انها منتقلة وعند اخرين انها على ما كانت عليه وليس هذا
الكتاب موضوعا لاعيان الاسماء التي انتقلت والتي لم تنتقل فان شرح ذلك يطول وانما
كان غرضنا ان نبين ثبوت ذلك والسبب في استعمالهم ذلك انه حدثت احكام في الشريعة لم تكن
معروفة في اللغة فلا بد من العبارة عنها فلا فرق بين ان توضع لها عبارة مبتدأة لا تعرف
وبين ان ينقل بعض الاسماء المستعملة في غير ذلك كما ان من رزق ولدا يجوز له ان يضع له اسما لا
يعرف ويجوز ان ينقل بعض الاسماء المستعملة اليه الا ان الامر وان كان على ما قلناه فمتى نقل
الاسم من مقتضى اللغة الى شيء لا يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلما باللغة بل يكون متكلما
بالشرع وان سمي متكلما باللغة يكون مجازا من حيث انه استعمل ما كانوا استعملوه وان كان
قد استعملوه في غير ذلك ومتى لم نقل ذلك لزم ان يكون من تكلم باللغة المعروفة ووافق بعض
اسمائها اسماء العجم ان يكون متكلما بالعجمية وذلك لا يقوله احد فعلم ان الصحيح ما قلناه و
اذا ثبتت هذه الجملة فمتى ورد خطاب من الله تعالى او من النبي عم نظر فيه فان كان استعماله في

اللغة والعرف والشرع سواء حمل على مقتضى اللغة وان كان له حقيقة في اللغة وصار في
العرف حقيقة في غيره وجب حمله على ما تعورف في العرف وكذلك ان كان له حقيقة في اللغة او
العرف وقد صار في الشرع حقيقة في غيره وجب حمله على ما تعورف في الشرع وكذلك ان كانت
اللفظة منتقلة من اللغة الى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف وجب حمله على ما
تقرر في الشرع لان خطاب الله تعالى وخطاب النبي ع ينبغي ان يحملا على ما تقتضيه الشريعة لانه
المستفاد منهما بين الجهتين فمتى نقل الله تعالى او رسوله ع اسما من اللغة الى الشرع وجب عليه
ان يبينه لمن هو مخاطب به دون من لم يخاطب به لان من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له ولاجل
هذا لا يجب ان يبين الله تعالى لنا مراده بالكتب السالفة لما لم نكن مخاطبين بها وهذا وان لم
يجب فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب كما بين الله تعالى احكام الحيض لمن ليس هو مخاطبا بها من
الرجال وذلك جائز غير واجب على ما قلناه وانما قلنا ذلك لانه كما لم يجب ان يقدر من ليس
بمخاطب به فكذلك لا يجب ان يعلمه لان القدرة اكد من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلا
فاذا لم تجب القدرة فكذلك لا يجب العلم على ما بيناه **الفصل الخامس** في ذكر ما يجب
معرفته من صفات الله تعالى وصفات النبي صلى الله عليه وآله وصفات الائمة عليهم السلام
حتى يصح معرفة مرادهم اعلم انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشياء
منها ان نعلم ان الخطاب خطابه لانا متى لم نعلم انه خطابه لم يمكنا ان نستدل به على معرفة
مراده **ومنها** ان نعلم انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا **ومنها** ان نعلم انه لا يجوز
ان يخاطب بخطابه على وجه يقبح **ومنها** انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدل
عليه فمتى حصلت هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده ومتى لم يحصل جميعها او
لم يحصل بعضها لم يصح ذلك ولذلك الزمنا المجبرة ان لا يعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا
من حيث جوزوا على الله تعالى القبائح ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل ان نبسط
الكلام فيه غير انا نشير الى جمل منه موصلة الى العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يخاطب ولا يفيد
بخطابه شيئا اصلا لان ذلك عبث لا فائدة فيه تعالى الله تعالى عن ذلك وليس لاحد ان يقول يجوز
ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ويكون وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدي الى ان يكون طريق

الى معرفة المراد بخطابه اصلا لانه لا خطاب الا وذلك يجوز فيه وذلك فاسد وجرى ذلك
مجرى المعجزات الدالة على نبوة الانبياء عليهم السلم في انه لا يجوز ان تفعل للمصلحة دون التصديق
لان ذلك يودي الى انسداد الطريق علينا من الفرق بين الصادق والكاذب ولاجل ذلك قلنا
انه لا يجوز فعل المعجز الا للتصديق فكذلك القول في الخطاب انه لا يجوز ان يصدر منه الا للافادة
وليس لهم ايضا ان يقولوا انه متعبد بتلاوته فيكون ذلك وجه الحسن فانه لا طريق الى ان يعرف
انه تعبد بتلاوته الا بخطاب اخر والكلام في ذلك الخطاب كالكلام فيه وذلك يودي الى ان لا نعلم
بخطابه شيئا اصلا على ان التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث لانه يجري مجرى التعبد بالتصويت
من الصراخ ولان التعبد به انما يجوز اذا كان للمتعبد به طريق الى معرفة مراده فيدعو ذلك الى
فعل الواجب ويصرفه عن فعل القبيح فاما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن العبادة بالتلاوة وايضا
فلو كان لمجرد التلاوة لم يحسن ان يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا وبعضه خبرا وبعضه وعدا وبعضه
وعيدا ولا ان يكون خطابا لقوم باولى من ان يكون خطابا لغيرهم وكل ذلك يبين انه لا يحسن
لما قالوه فاما الذي يدل على انه لا يجوز ان يخاطب على وجه يقبح ما ثبت من كونه عالما بقبحه و
من انه غني عنه ومن هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى ان من علم انه اذا صدق توصل
الى مراده وكذلك اذا كذب وصل اليه على حد ما كان يصل اليه لو صدق من غير زيادة لم يجز ان
يختار الكذب على الصدق ولا وجه في ذلك الا لعلمه بقبح الكذب وبانه غني عنه بالصدق فكذلك
القديم تعالى واما الذي يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدل عليه فان ذلك
يودي الى ان لا نعلم بخطابه شيئا اصلا لانه لا خطاب الا وذلك يجوز فيه ولا يمكن ان يدعى العلم بقصده
ضرورة في بعض خطابه لان ذلك يمنع من التكليف وليس لهم ان يقولوا انه يؤكد ذلك الخطاب
فيعلم به مراده وان كان هذا عاريا منه لان التاكيد ايضا خطاب فيلزم فيه ما لزم في المؤكد و
ان يكون فعل المثل ما فعل له المؤكد وليس يمكن ان يقال انه وان لم يعلم مراده في الحال فانه
يمكن ان يعلم مراده في المستقبل ضرورة بان نضطر الى قصده لان ذلك لا يخلو اما ان يكون وقت
الحاجة الى ما تضمنه الخطاب او لا يكون كذلك فان كان وقت الحاجة فانه يودي الى ما قلناه
وان لم يكن وقت الحاجة فلا يجوز ايضا لان فيه التنفير عن قبول قوله ولا يقبح هذا الوجه للاول بل

لما قلناه فاما ما لا تعلق له بالشريعة فيجوز ان يعمي فيه من مصالح الدنيا وعلى هذا بنا قوله عم لما سئله الاعرابي في مسيره الى بدر ممن انتم قال نحن من ماء فورى في نفسه ولم يصرح وذلك لا يجوز في الشرعيات وليس هذا من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب في شيء على ما نذهب اليه لان المجمل لظاهر مقصود مستغنا فغار وذلك حال المعمى الذي يوهم بشيء على خلاف و انما قلنا انه لا يجوز ان يؤدي الينا على وجه يقتضي التنفير لان الغرض في بعثه اذا كان القبول منه فما ادى الى التنفير عن ذلك يجب ان يجتنب ولاجل ما قلناه جنبه الله تعالى الفظاظة والغلظة وفعل القبايح لما في ذلك من التنفير فاذا ثبتت الجملة التي ذكرناها فمتى ورد من الرسول عم خطاب وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به غير ظاهره فيحمل عليه وعلى هذا يعلم مراد الرسول عم واما ما يجب ان يكون الامام عم عليه حتى يصح ان يعلم مراده بخطابه فيما لا يعلم الا من جهته فجميع الشرايط التي شرطناها في النبي عم لا بد ان يكون حاصلة في الامام فالطريقة فيهما واحدة فلا معنى لاعادة القول فيه

الفصل السادس في ذكر الوجه الذي يجب ان يحمل عليه مراد الله بخطابه

اذا ورد خطاب عن الله تعالى فلا يخلو من ان يكون مجملا او غير مجمل فان كان غير مجمل بان يكون خاصا او عاما وجب ان نحمله على ما يقتضيه ظاهره الا ان يدل على انه اراد به غير ظاهره دليل فيحمل عليه فان دل دليل على انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على ما دل عليه ولكن دل على انه لم يرد الخاص نظر فيه فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الا في وجه واحد وجب ان يحمل على انه مراد به والا ادى ذلك الى ان يكون ما اراد بالخطاب شيئا اصلا وان كان ذلك مما يتسع به في وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا يقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه اريد به الجميع لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه اريد به جميع تلك الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد بعض تلك الوجوه ولم يبينه الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه في جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وقولهم انه لو اراد به بعض الوجوه لبينه ينعكس عليهم بان يقال و لو اراد به جميع الوجوه لبينه وليس احد القولين اولى من الاخر فالاولى الوقف فان فرضنا ان الوقت وقت الحاجة ولم يبين المراد من تلك الوجوه وجب حمله على جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه

لم يرد غيره لانه لا ظاهر هناك يمكن حمله على جميعه بخلاف ما نقوله في العموم وما لنظا
متى يدل على انه اراد به الخاص وغيره وجب القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد بدليل
وذلك نحو قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبي ع مراد باللفظ
ومن عداه من الامة مراد بدليل واما العام فاذا ورد ينبغي حمله على ظاهره فان دل الدليل على
انه اراد غير ما اقتضاه الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ لم يمكن
ذلك مانعا من ان يريد الباقي ووجب حمله على انه اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل على انه
ما اراد به بعض ما تناوله اللفظ فينبغي ان يخرج ذلك منه ويقطع على ان الباقي مراد بحكم
اللفظ ولا يجب التوقف فيه لان له ظاهرا بخلاف ما تقدم في الخاص ومتى ورد لفظ مشترك
بين شيئين او اشياء فان دل الدليل على انه اراد جميع تلك الاشياء وجب حمله عليها وان دل الدليل
على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما عداه يتوقف فيه لان كون احدهما مرادا لا يمنع
من ان يريد به الاخر على ما سنبينه فيما بعد وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ
مشتركا بين شيئين وجب القطع على انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب من ان يكون اريد به شيء
اصلا وان كان مشتركا بين اشياء قطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف في الباقي و
انتظر البيان ومتى كان اللفظ مشتركا ولم يقترن به دلالة اصلا وكان مطلقا وجب التوقف
فيه وانتظر البيان لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى من ان يحمل على جميعه وتاخير البيان عن وقت
الخطاب جائز فان كان الوقت وقت الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على
بعضه باولى من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه
اولى مما ذهب اليه قوم من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل حال لانه لو اراد بعضه لبينه
لان لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب حمله على بعضه وتتعارض القولان ويسقطان
وانما حملهم على هذا قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب وعندنا ان ذلك جائز
على ما سندل عليه فيما بعد فمتى كان الوقت وقت الحاجة وجب حمل اللفظ على انه اراد به الجميع ثم
ينظر فيه فان امكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراد به الجميع على وجه التخيير وذهب قوم الى انه
يجوز ان يريد من كل مكلف ما يؤدي اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب

اراد ذلك على طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب القطع على انه صح

وعندنا ان ذلك باطل فلا وجه غير التخيير وعلى هذا ينبغي ان تحمل القرائتين المختلفتي المعنى
اذا لم يكن هناك دليل على انه اراد احدهما وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم يكن
هناك ما يرجح احدهما على الاخر ولا ما يقتضي نسخ احدهما للاخر من التاريخ وهذا الذي
ذكرناه كله فيما يصح ان يراد باللفظ الواحد فاما ما لا يصح ان يراد باللفظ الواحد فانه
لا بد فيه من اقتران بيان به لان تاخر البيان عن وقت الحاجة على ما فرضنا ومتى كان اللفظ شرعيا
منقولا مما كان عليه في اللغة وجب حمله على ما تقرر في الشرع فان دل الدليل على انه لم يرد
به ما وضع له في الشرع نظر فيما عداه فان كانت الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها محصورة
وكان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله
على جميعها ولو كان المراد بعضها لبينه لان الوقت وقت الحاجة وان لم يكن الوقت وقت
الحاجة توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب ما قدمناه في الالفاظ المشتركة سواء وان دل
الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن ذلك مانعا من ان يراد به الوجوه الاخر فان كان
الوقت وقت الحاجة وجب حمله على ان المراد به جميعه وان لم يكن وقت الحاجة او وقف على البيان
على ما بيناه فاما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل
في ذلك ان نقول لا يخلو اللفظ من ان يكون بينا ولا الاشياء على الحقيقة ويفيد في جميعها
معنى واحدا او يفيد في كل واحد منها خلاف ما يفيده في الاخر فان كان الاول فلا خلاف
بين اهل العلم في انه يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلماء
في ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبد الله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان باللفظ
واحد فان دل الدليل على انه ارادهما جميعا قالوا لا بد من ان نفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد
كل مرة منهما معنى واحدا وعلى هذا حملوا اية القرء بان قالوا لما دل الدليل على انه ارادهما جميعا
بحسب ما يؤدي اجتهاد المجتهد اليه علمنا انه تكلم بالاية مرتين ثم انزله على النبي صم وقالوا في الحقيقة
والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك فقالوا لا يجوز ان يريد بقوله او لامستم النساء الجماع و
اللمس باليد وبقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم العقد والوطي وقال لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد
الاقتصار على الشيء وتجاوزه وقال في قوله تعـ وان كنتم جنبا فاطهروا لا يجوز ان يريد به الغسل

والوضوء وقال ايضاً لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد نفي الاجزاء والكمال وقال في قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا ينبئ عن نفي الاجزاء وانه اذا جاز ان يريد به نفي الاجزاء ونفي الكمال ثبت ان كليهما لا يصح ان يراد بعبارة واحدة فيجب ان لا يدل لفظ على نفي الاجزاء وقال يصح ان يريد عز وجل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء والنبيذ لانهما يتفقان فيما يفيده هذا الاسم وان كان احدهما شرعياً والاخر لغوياً وقال قولنا بان النص الدال على ان الفخذ عورة المراد الفخذ والركبة لا ينقض هذا لان ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل اخر واعتل في ذلك بان قال لا يصح ان يقصد المعبر باللفظ الواحد استعماله فيما وضع له والعدول به عن ذلك فكذلك لم يصح ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز وذكر ان تعذر ذلك معلوم لنا وان الواحد منا اذا قصده لم يصح منه فدل على ان جميع ذلك غير صحيح **وذهب** ابو الحسن عبد الجبار بن احمد الى انه يجب ان يعتبر العبارة ويعتبر ما به صارت عبارة عنه فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين ومتى اراد احدهما لم يصح ان يريد الشيء الاخر ويستحيل ذلك فيه قطع به وان لم يمنع من ذلك جوز ان يراد بها المعنيان معاً لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل واحد منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان يريدهما جميعاً فيجب ان يصح ان يريدهما معاً قال وقد علمنا ان القائل اذا قال لصاحبه لا تنكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطئ وارادته لاحد الامرين لا يمنع من ارادته للاخر وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر الامر والتهديد لان غاية الامر هي ارادة المامور به بضد ما به يصير تهديداً وهي كراهية ذلك ويستحيل ان يريد الشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد من مكلف واحد ويكرهه على هذه الوجوه وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الاقتصار على الشيء ومجاوزته لانه يتنافى ان يريد الزيادة على ذلك الشيء ولا يريده ولذلك استحال ذلك وانما نقول انه لا يريد بالعبارة ما لم يوضع له على وجه لانه لا يصح ان يستعمل العبارة في الشيء الا بان يفيده في الحقيقة والمجاز لا لانه يتنافى ان يريدهما جميعاً لانه يصح ان يريد بقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله قتل النفس والاحسان الى الناس ولا يتنافى ذلك وانما لا يصح ان يراد ذلك به لان العبارة لم يوضع له واذا صح ذلك وجدنا عبارة قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء فانه موضوع

للطهر والحيض لا يتنافى من المخاطب ان يريدهما جميعًا فلا وجه لاحالة القول في ذلك وقد
وضع قولنا النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجازا او ارادة احدهما لا يمنع من ارادة الاخر فلا مانع
من ان يراد جميعًا بالنكاح فان قيل الذى يمنع من ذلك انه لا يجوز استعمال العبارة فيما وضعت
له والعدول بها عما وضعت له في اللغة فلذلك منعت من ان يراد جميعًا بها لان ذلك يتنافى
في استعمالها قيل له ان العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك وان لم يقصر
المعبر على ان يستعملها فيما وضعت له فان قيل فان ارادة الوطئ والعقد بهذه الكلمة يتعذر ونجد
تعذر ذلك من انفسنا فلذلك منعت من ان يراد جميعًا بها قيل له ان ما ادعيت تعذره نحن نجده منا
متاتيا فلا معنى لتعلقك به هذه الفاظه بعينها قد سقناها على ما ذكرها في كتابه العمد
وهذا المذهب اقرب الى الصواب من مذهب ابى عبد الله وابى هاشم وما ذكره سديد واقع
موقعه والقول في الكناية والصريح يجري ايضا على هذا المنهاج في قوله او لامستم النساء ما كان يمتنع
ان يريد به الجماع واللمس باليد لكن علمنا بالدليل انه اراد احدهما وهو الجماع فاما ما ذكره ابو
عبد الله من قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وان ذلك لا يمكن حمله على نفي الاجزاء والكمال
من حيث كان نفي احدهما يقتضي ثبوت الاخر فليس على ما ذكره لانه متى نفى الاجزاء فقد نفى ايضا
الكمال لانه اذا لم يكن مجزيا كيف يثبت كونها كاملة فكيف يدعي ان في نفي احدهما اثباتا للاخر
وكذلك اذا نفى الكمال لا يمتنع ان ينفى معه الاجزاء ايضا لانه ليس في نفيه اثبات الاجزاء فلا يمكن
ادعاء ذلك فيه وينبغي ان يكون الكلام في ذلك مثل الكلام فيما تقدم واما ما ذكره عبد الجبار
من انه لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشئ وتجاوزه لانه يتنافى ان يريد الزيادة
والا يريدها فالذي يليق بما ذكره من المذهب الصحيح غير ذلك وهو ان يقال ان ذلك غير ممتنع
لانه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على الشئ ويريد ايضا ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما
تناف وليس ذلك باكثر من ارادة الطهر والحيض باللفظ الواحد وقد اجاز ذلك فكذلك القول
في هذا ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي العرف شيئا اخر وفي الشرع شيئا اخر لا يمتنع
ان يريدهما معًا وكذلك القول في الحقيقة والمجاز والكناية والصريح فان قيل اذا كان جميع
ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون مرادا باللفظ فكيف الطريق الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام

فيما وضعت له

بدليل وكيف القول فيه قيل له لا يخلو اما ان يكون اللفظ حقيقة في الامرين او حقيقة في احدهما
ومجازا في الاخر فان كان اللفظ حقيقة في الامرين فلا يخلو اما ان يكون وقت الخطاب وقت
الحاجة الى الفعل او لا يكون كذلك فان كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به ما يدل على
انه اراد احدهما وجب القطع على انه ارادهما باللفظ وان قرن به ما يدل على انه اراد احدهما
قطع به وحكم بانه لم يرد الاخر وكذلك ان دل على انه لم يرد احدهما قطع على انه اراد الاخر كل ذلك
باللفظ وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في ذلك وجوز كل واحد من الامرين وانتظر البيان
على ما نذهب اليه من جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وان كان اللفظ حقيقة في احدهما و
مجازا في الاخر قطع على انه اراد الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة و
المجاز فيحكم بذلك فان دل الدليل على انه اراد المجاز لم يمنع ذلك من ان يكون اراد الحقيقة ايضا
فينبغي ان يحمل عليهما الا ان يدل دليل على انه لم يرد الحقيقة او لا يمكن الجمع بينهما فيحمل على
انه اراد المجاز لا غير وكذلك ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي الشرع شيئا اخر وجب
القطع على انه اراد ما اقتضاه الشرع الا ان يدل دليل على انه اراد ما وضع له في اللغة او ارادهما
جميعا فيحكم بذلك وكذلك القول في الكناية والصريح ينبغي ان يقطع على انه اراد الصريح الا ان
يدل دليل على انه اراد الكناية او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية و
الصريح فاما اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه في فحوى الخطاب ودليل الخطاب فينبغي ان
يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل الذي قدمنا والقول في الاسم اللغوي والعرفي او العرفي
والشرعي مثل القول في اللغوي والشرعي على ما قدمنا القول فيه واعلم ان الدليل اذا دل على وجوب
حكم من الاحكام ثم يرد نص يتناول ذلك الحكم فلا يخلو من احد امرين اما ان يتناوله حقيقة او
مجازا فان كان متناولا له حقيقة وجب القطع على انه مراد بالنص لانه يقتضي ظاهره ولو اراد
غيره لبينه فمتى لم يبين وجب القطع على انه مراد به والا خلا اللفظ من فائدة ولهذا نقول اذا دل
الدليل على وجوب الصلوة ثم ورد قوله تعالى اقيموا الصلوة وجب القطع على انها مرادة بالنص
لتناول اللفظ لها وان كان اللفظ متناولا لذلك الحكم على جهة المجاز لم يجب القطع على انه مراد
لان الخطاب يجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به المجاز وليس ثبوت الدليل على

وجوب حكم تناوله اللفظ على جهة المجاز يوجب القطع على انه مراد باللفظ ولذلك قلنا انه
لا يمكن ابطال مذهب الشافعي في تعلقه بقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا بان يقال
لما دل الدليل على ان الحكم المذكور في الآية يتعلق بالجماع وجب حمل الآية على انه المراد به دون غيره
من وجهين **احدهما** انا قد بينا ان اللفظ اذا تناول شيئين فليس في ثبوت كون احدهما مرادا ما
ينافي ان يكون الآخر ايضا مرادا والذي يقتضيه عندنا الوقف ان لم يكن الوقت وقت الحاجة وان كان
الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعا **والوجه الثاني** ان تسمية الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز
دون الحقيقة وقد بينا ان اللفظ يجب حمله على الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز ولو
دل نص الدليل على انه اراد المجاز لم يكن ذلك مانعا من ان يريد به ما تقتضيه حقيقته الا ان يدل
دليل على انه لم يرد حقيقته على ما قدمنا القول فيه وكذلك القول في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
من النساء ان ثبوت الوطي مرادا بالآية لا يمنع من ارادة العقد بها ايضا على ما قدمنا فينبغي ان
يجري الباب على ما حررناه فان اعيان المسائل لا تنحصر واصولها ما حررناه ونعود الآن الى الترتيب
الذي وعدنا به في ابواب اصول الفقه على ما قررنا ما شاء الله تعالى

الكلام في الاخبار

الفصل السابع في حقيقة الخبر وما به يصير خبرا وبيان اقسامه حد الخبر ما صح فيه الصدق او الكذب
هذا اولى مما قاله بعضهم من انه ما صح فيه الصدق والكذب لان ذلك محال لانه لا يجوز ان يكون
خبر واحد صدقا وكذبا لانه لا يخلو ان يكون مخبره على ما تناوله الخبر فيكون صدقا او ما لا يكون على
ما تناوله الخبر فيكون كذبا فاما احتمالهما جميعا فمحال على ما بينا ثم لو صح لكان منتقضا لان
ههنا مخبرات كثيرة لا يصح فيها الكذب ومخبرات كثيرة لا يصح فيها الصدق نحو الاخبار عن توحيد
الله وصفاته فان جميع ذلك لا يصح فيها الكذب والاخبار عن ان معه ثالثا لا يصح فيها الصدق
اصلا فعلم ان الاولى ما قلناه اللهم ان يراد بهذه اللفظة ان يحتمل الصدق والكذب بانه يحتمل
احدهما فان اريد بذلك كان مثل ما قلناه وينبغي ان يذكر في اللفظ ما يزيل الابهام لان الحدود
مبنية على الالفاظ دون المعاني وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق والتكذيب وهذا صحيح غير ان
ما ذكرناه اولى من حيث ان التصديق والتكذيب يرجع الى غير الخبر وينبغي ان يحد الشيء بصفة هو
عليها لا بما يرجع الى غيره وقد توصف الاشارة والدلالة بانهما خبران وذلك مجاز وانما يدخل في

كونه خبرا بقصد المخاطب الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه يوجد الصيغة ولا يكون خبرا
فلا بد من ان يكون هناك امر خصصه ومن الناس من جعل القصد من قبيل الارادة ومنهم من جعله
من قبيل الدواعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخلو من ان يكون مخبره على ما هو به فيكون
صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا وهذا اولى مما قاله بعضهم في الكذب ان يكون
مخبره على خلاف ما هو به لان ذلك بعض الكذب وقد يكون الخبر كذبا وان لم يكن منا ولا للشئ
على خلاف ما هو به الا ترى ان القائل اذا قال ليس زيد قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا وان
لم يكن قد اخبر بصفة تخالف كونه قاعدا فعلم ان الحد بما ذكرناه اولى لانه اعم وعلى هذا التحرير
يكون قول القائل محمد بن عبد الله صلعم ومسيلمة صادقان او كاذبان ينبغي ان يكون كذبا لانه في
الحالين جميعا ليس مخبره على ما تناوله الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق فاحدهما كاذب وان
اخبر عنهما بالكذب فاحدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا وهذا اولى مما قاله
ابو هاشم من ان تقدير هذا الكلام تقدير خبرين احدهما يكون صدقا والاخر يكون كذبا لان
ظاهر ذلك انه خبر واحد فتقدير كون الخبرين فيه ترك الظاهر وليس من شرط كون الخبر صدقا
او كذبا علم المخبر بما اخبر به وانما ذلك شرط في حسن اخباره به ويفارق ذلك حال العلم لان الاعتقاد
قد يخلو من ان يكون علما او جهلا بان يكون تقليدا ليس معه سكون النفس والخبر على ضربين
احدهما يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر والاخر لا يعلم ذلك فيه وهو على ضربين احدهما يعلم انه على
خلاف ما تناوله الخبر والاخر متوقف فيه فاما الخبر الذي يعلم ان مخبره على ما تناوله الخبر
فعلى ضربين احدهما يعلم ذلك ويجوز ان يكون ضرورة او اكتسابا والاخر يقطع على انه يعلم ذلك
بالاستدلال فالاول نحو العلم بالبلدان والوقايع والملوك ومبعث النبي صلعم وهجرته وغزواته
وما يجري مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين جايز فيه على ما سنبينه فيما بعد واما ما يعلم مخبره
بالاستدلال فعلى ضروب فمنها خبر الله تعالى وخبر الرسول وخبر الامام عليهما السلم ومنها خبر الامة
اذا اعتبرنا كونها حجة ومنها خبر من اخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان والتواطي
وما يجري مجرى ذلك وادعى عليهم المشاهدة ولا صارف لهم عن تكذيبه فيعلم ان خبره صدق
ومنها خبر المخبر اذا اخبر بحضرة النبي صلعم وادعى عليه العلم بذلك فلم ينكره ومنها خبر المتواترين

الذين يعلم خبرهم اذا حصلت الشرائط فيهم ومنها ان يجمع الامة او الفرقة المحقة على العمل
بخبر الواحد ويعلم انه لا دليل على ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه صدق ومنها خبر تلقته الامة
او الطائفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه احاداً واما ما يعلم ان مخبره على خلاف ما
تناوله فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا ومكتسبا مثل ما قلناه
فيما يعلم صحته وذلك مثل ما يعلم انه ليس بين بغداد والبصرة بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي
نبي آخر ولا ان له هجرة الى خراسان وما جرى مجرى ذلك والثاني يعلم انه على خلاف ما تناوله
بضرب من الاستدلال وهو على ضروب منها ان يعلم بدليل عقلي او شرعي انه على خلاف ما تناوله
ومنها ان يعلم ان مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف الوجه الذي نقل عليه بل على
وجه يقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو فتش عنه
من يلزمه العمل به لوجب ان يعلمه فاذا لم تكن هذه حاله علم انه كذب ومنها ان يكون مخبر الخبر
حادثة عظيمة مما لو كانت لكانت الدواعي الى نقلها يقتضي ظهور نقلها اذا لم يكن هناك مانع
فمتى لم ينقل علم انه كذب ومنها ان يعلم ان نقله ليس كنقل نظيره والاحوال فيهما متساوية
فيعلم انه كذب واما ما لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه فعلى ضربين احدهما
يجب العمل به والآخر لا يجب العمل به فما يجب العمل به على ضربين احدهما يجب العمل به عقلا والآخر يجب ذلك
فيه سمعا فما يجب العمل به عقلا نحو الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية فانه يجب العمل
بها عقلا وما يجب العمل به شرعا فكالشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين اذا كانت من طرق
مخصوصة ورواها من له صفة مخصوصة والضرب الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به
فعلى ضربين احدهما يقتضي ظاهره الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز كونه كذبا وصدقا على حد
واحد ونحن نبين شرح ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى

الفصل الثامن في ان الاخبار قد يحصل

عندها العلم وكيفية حصوله واقسام ذلك حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم
بالاخبار وعندها وحصول العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشاغل
بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند
المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود ومدخل الشبهات

في هذا

في هذا كمدخل الشبهة في ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل
الصين والهند والروم وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم والى معجزة
النبي والى وقوع المغازي وحصول الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات
فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان لكن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر
كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف
العلماء في ذلك فذهب ابو القاسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي تحصل عندها
العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب
ابو علي وابو هاشم والبصريون واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار
يحصل ضرورة من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى دام الله علوه الى
التقسيم في ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك ومعجزة النبي ومغازيه وما
يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من فعل
العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشرع
والنص الحاصل على الائمة فيقطع على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندي اوضح من المذهبين
جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل ههنا يقطع به على صحة احد المذهبين دون الاخر
فالادلة فيها كالمتكافئة واذا كان كذلك وجب التوقف في تجويز كل واحد من المذهبين ونحن
نعترض ما استدل به كل فريق من الفريقين ونبين ما في ذلك ولانه ايضا لا يمتنع ان يكون العالم بهذه
الاخبار قد يتقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان يتفق منها الكذب ولا يجوز على مثلها
ايضا التواطؤ لان علم ذلك مستند الى العادة فجائز ان يكون قد عرف ذلك وتقرر في نفسه فلما
اخبره عن البلدان واخبار الملوك والوقايع من هو على تلك الصفة فعل لنفسه اعتقاد الصدق لهذه
الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون كسبيا له لا ضروريا فيه وليس لاحد
ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة انما يكون فيما له اصل ضروري على سبيل الجملة كما نقول ان
من شان الظلم ان يكون قبيحا علم على الجملة ضروري فاذا علمنا في ضرر بعينه انه ظلم فعلنا اعتقاد القبح
وكان علما لمطابقته للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم الجملة مكتسبا والتفصيل كذلك وذلك انه

لا فرق بين أن يكون علم الجملة حاصلا بالضرورة او الاكتساب في جواز ان يبنى عليه التفصيل لان
من علم منا بالاكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا ثم علم في ذات بعينها انه تصح
منها الفعل فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد علما لمطابقته للجملة المتقدمة
وان كانت تلك الجملة مكتسبة وكذلك اذا علم بالاكتساب ان من شان القادر ان يكون حيا
ثم علم في ذات بعينها انها قادرة فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما لمطابقته للجملة المتقررة
فلا فرق اذا في ادخال التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب وكان ما ذكرناه يمكن
يمكن ايضا ان يكون الله تعالى اجرى العادة بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان
وما شاكلها على ما ذهب اليه اخرون وليس في العقل دليل على احد القولين فلا يخل الشك في ذلك
بشيء من شرائط التكليف فيجب ان يجوز كلا الامرين ونحن نتتبع ادلة كل فرقة من الفريقين
ليتم لنا ما قصدناه فما استدل به ابو القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم مكتسبة ان قال
لا يجوز ان يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غائب عن الادراك
فلا يجوز ان يكون ذلك ضروريا لانه لو جاز كون العلم بالغائبات جاز ان يكون العلم بالمشاهدات
مستدلا عليه واستدل ايضا بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين بها و
صفاتهم فدل ذلك على انه مكتسب فيقال له فيما ذكره اولا لم زعمت ان العلم بالغائب عن
الحس لا يكون ضروريا او ليس الله تعالى قادرا على فعل العلم بالغائب مع غيبته فما المنكر من ان يفعل
بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك غير مقدور له تعالى كما يقول ان
العلم بذاته تعالى لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى
على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا وهو في مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلم
بذاته تعالى لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم
بالمدرك عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه واما لم يجز ان
يكون المشاهد مستدلا عليه لان المشاهد معلوم ضرورة للكامل العقل فلا يصح ان يستدل
وينظر فيما يعلمه لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور اليه واما الشبهة الثانية فبعيدة
عن الصواب لانها مبنية على الدعوى لان خصومه لا يسلمون ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان

وماجرى مجراها يقع عقيب التامل لصفات المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل لاحوال
المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له بما اخبروا عنه وتعلق
من ذهب الى ان هذا العلم ضروري باشياء منها ان العلم بخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا
وواقعا عن تامل حال المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا لوجب ان يكون من
لم يستدل على ذلك ولم ينظر فيه من العوام والمقلدين وضروب من الناس لا يعلمون البلدان
والحوادث العظام ومعلوم ضرورة الاشتراك في ذلك ومنها ان حد العلم الضروري قائم
في العلم بخبر الاخبار لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكيك فيه وهذا حد العلم
الضروري ومنها ان اعتقاد من ذهب الى ان هذا العلم ضروري صارف عن النظر فيه والاستدلال
عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بخبر هذه الاخبار لان
اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو جماعتنا من العلم بالبلدان وما اشبهها ومعلوم
ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة
التي لا يجوز ان تكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطول
التامل وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي تقتضي العادات بامتناع الكذب عليها
فيما ترويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات وضروب التصرف فانه مبنية على
حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة ويسير التامل كاف في ذلك فلا يجب في المقلدين
والعامة الا يعلموا بخبر هذه الاخبار من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه و
يقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا لا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه
بل حده ما فعله فينا من هو اقدر منا على وجه لا يمكننا دفعه عن انفسنا ولا ينبغي ان يجعلوا ما
تفردوا به من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق
بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب لامتناع التواطؤ عليها واستحالة الكذب منها كالمجاعة عند
كمال عقله وحاجته الى التفتيش والتصرف الى العلم بذلك والدواعي اليه قوية والبواعث على فعله
متوفرة وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكروه
انه صارف لهم فاذن لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم لاجل ما ادعي من الاعتقاد وقيل انه

صارف

صار فلانا بيّنا انه غير ممتنع ان يكون العلم بما قلناه قد سبقه شبهة وتقدم عليه ويلزم على هذا
الوجه ان لا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد ان العلم بذلك
ضروري واعتقاده ذلك صارف له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك ويجوز ان يكون غير عارف
بالله تعالى وصفاته واحواله فاي شيء قالوه فيه قلنا مثله فيما تعلقوا به وفي الناس من قال ان
العلم الحاصل عند الاخبار متولد عنها وهو من فعل فاعل الاخبار والذي يدل على بطلان
هذا المذهب انه لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولد عن خبر آخر المخبرين
لان العلم عند ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب ان يكون لو اخبرنا ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره
لان خبره هو الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا عما يعلم باستدلال ان يحصل لنا العلم كما يحصل
لنا العلم بما يعلم ضرورة لان خبره هو الموجب ولا اختلاف لحاله في كونه عالما ضرورة واستدلالا لا تأثير
في ذلك فاذا بطل ذلك ثبت ما قلناه **فان قيل** اذا جوزتم حصول هذا العلم ضرورة فما شرائطه وهل هي
التي راعاها البصريون ام لا **قيل** الشرائط التي اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا آخر لا
يعتبرونه فالشرائط التي اعتبروها هي ان يكون المخبرون اكثر من اربعة ولا يقطعون على عدد منهم
دون عدد **ومنها** ان يكونوا عالمين بما يخبرونه ضرورة **ومنها** ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر
عدد منهم ان يقع العلم بكل عدد مثلهم **واما** ما نختص به فهو ان نقول لا يمتنع ان يكون من شرطه
ان يكون من يسمع الخبر لا يكون قد سبق الى اعتقاد بخلاف ما تضمنه الخبر بشبهة او تقليد ونحن
ندل على وجوب جميع ذلك ان شاء الله تعالى **انما** قلنا انه لا بد ان يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز
ان يقع العلم بخبر اربعة لكان شهود الزنا اذا شهدوا بالزنا وهم اربعة كان يجب ان يحصل العلم
للحاكم بصحة ما شهدوا به انهم كانوا صادقين ومتى لم يحصل له العلم علم انهم كاذبون فكان يجب ان يرد
شهادتهم ويقيم حد القذف عليهم وان كان ظاهرهم ظاهر العدالة مزكين وقد اجمع المسلمون على
خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول انهم لا يأتون بلفظ الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانه لا
اعتبار عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر المخبر بالعجمية او النبطية لكان كاخباره بالعربية بل لو عرف
قصد المشير لكان حاله حال المخبر في وجوب العلم عنده فما ذكروه لا يصح وليس لهم ايضا ان يقولوا
ان الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرقين وكونهم كذلك يوجب ان يكونوا في حكم من تواطى على

ما اخبر به ومن شرط من يقع العلم بخبرهم انه لا يتواطوا فلذلك لا نعلم بشهادتهم وذلك ان هذا
فاسد من وجهين احدهما انا لو فرقنا الشهود وهو الافضل عندنا لما وقع العلم بخبرهم
فكونهم مجتمعين ككونهم متفرقين في انتفاء العلم عند شهادتهم والوجه الاخر انا لا نجعل من شرط
من يقع العلم بخبره ان لا يتواطوا فان ذلك انما يشترط في الخبر الذي يستدل على صحة مخبره دون
ما يقع العلم عنده ضرورة ولا فرق فيما يخبرون به بين ان يكونوا مجتمعين او متفرقين او متواطين
او غير ذلك اذا علموا ما اخبروا به ضرورة في وجوب حصول العلم عند خبرهم ولولا هذا
الدليل لما وقف على اربعة ايضا فكان يجب ان يحصل العلم عند كل عدد دون ذلك كما انه ما زاد
على اربعة لم يقف على عدد دون عدد بل جوزنا ان يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة
فنظير هذا ان يجوز حصول العلم عند كل عدد دون الاربعة لانه ليس ههنا دليل على وجوب
مراعاة هذا العدد المدعاة فلما لم نقطع على عدد زاد على الاربعة لفقد الدليل على ذلك
فكذلك ههنا وقول من قال انهم عشرون تعلقا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وانهم لما
اوجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا ممن اذا دعوا الى الدين علم ما دعوا اليه لا يصح من وجهين
احدهما ان البغية بالاية التنبيه على وجوب ثبات الواحد للعشرة لا ايجاب الجهاد على هذا العدد
بل قد اتفقت الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا كان له غناء ولم يوجب وقوع العلم بخبره
والوجه الثاني ان ما يدعون اليه من الدين معلوم بالاستدلال ونحن نبين ان ما يعلم بالدليل
لا يقع العلم بخبرهم وان كثروا ولا بد من ان يكونوا عالمين به ضرورة واما من قال انهم سبعون مثل
عدد الذين احضرهم موسى ع عند الميقات لانه انما احضرهم ليقوم بخبرهم حجة على غيرهم لا يصح
ايضا لاخر الوجهين الذين ذكرناهما في الشبهة الاولى ولانه لا يمتنع ان يكون من دونهم بمنزلتهم
سيما وخبر موسى ع عن ربه كان يغني عن خبرهم فاذا جاز ان يختاروا مع خبره يغني عن خبرهم فيجب
ان يكون اختيار السبعين وان وقع العلم بمن دونهم او لم يقع العلم بخبرهم اصلا كذلك فمن اين
سبب اختيارهم كان ما ادعاه السائل فاما من اعتبر الثلثمائة لانهم العدد الذين جاهد بهم النبي ع
في غزاة بدر فليس له تعلق بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين الاولين
واما الشرط الثاني وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فانما اعتبرناه لان جماعة

المسلمين يخبرون الملحدة بان الله تعالى احد ويخبرون اليهود والنصارى بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله ولا يحصل لهم العلم بصحة ذلك وبخبر بعضهم عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة في ذلك على التقريب ان العلم الضروري لو وقع بذلك لادى الى ان يكون حال المخبر اقوى من حال المخبر وهذا لا يجوز واذا لم يقع العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه باكتساب فبان لا يقع بخبر من لا يعلم اما عناداً من المقلدين والمبخّتين اولى واحرى واما الشرط الثالث وهو ان كل عدد وقع العلم عند خبرهم فيجب ان يطرد العادة فيه فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساووهم في الاخبار بما علموه ضرورة وانما قلنا ذلك لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نامن ان يكون في الناس من تخبره الجماعة الكثيرة ولا يعلم بخبرها وهذا يوجب ان يصدق من اخبر عن نفسه مع مخالطته الناس انه لا يعلم ان في الدنيا مكة بل يجب ان يصدقوا المقيم في الجانب الشرقي ان لا يعلم الجانب الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك سفسطة لا يصير اليه عاقل واما الشرط الذي تختص بمراعاته فانما قلنا انه لا يمتنع لانه اذا كان هذا العلم مستنداً الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة وناقصة بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادة وانما احتجنا الى زيادة هذا الشرط لئلا يقال اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اي فرقوا بصحتها بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي الذي تنفرد بنقله الامامية والا لجزمتم ان يكون العلم بذلك كله ضرورياً كما اجزمتموه في اخبار البلدان وما اشبهها وليس يمتنع ان يكون السبق الى اعتقاد مانعاً من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا مانع من توليد النظر العلم واذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا ان لا يفعل العلم لمن سبق الى اعتقاد لنفي ذلك المعلوم ويفعل لمن لم يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري بالنص الجلي للشيعة لانهم لم يسبقوا الى اعتقاد يخالفه وكذلك المسلمون في المعجزات التي ذكرناها وذلك انه يمكن ان يقال ان المعلوم في نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى الاعتقاد لنفيه اما لشبهة او تقليد

الفرق بينهم

لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعوا العقلاء داع
الى اعتقاد نفيه ولا تعترض لشبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم بمضمونها
عند الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول لخبر وان يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين
للاخبار من سبق الى اعتقاد يمنع بالعادة من فعل العلم الضروري له فاذا اخبر كم بانه لا يعرف
بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماع الاخبار وكمال عقله كان صادقا وذلك انا
نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء يدعوهم الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم
من الحوادث ولا شبهة تدخل في مثل ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لان
كل ذلك مما يجوز السبق فيه الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة وليس من شرط
المخبرين ان يكونوا مؤمنين ولا ان يكون فيهم حجة حتى يقع العلم بخبرهم لان الكفار قد يخبرون
عن اشياء يعلمونها ضرورة فيحصل لنا العلم عند خبرهم ولو كان ذلك شرطا صحيحا لاستحال
ذلك وليس ايضا من شرط وقوع العلم تصديق جميع الناس لخبرهم لان العلم بتصديقهم كلهم
لا يقع الا بمشاهدتهم وذلك متعذر او بالخبر عن حالهم وذلك يوجب وقوع العلم بخبر طائفة
وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم وهذه الجملة كافية في جواز ان يعلم مخبر الاخبار ضرورة واكتسابا
فاما الاخبار التي نعلم مخبرها استدلالا فقد ذكر سيدنا المرتضى دام الله علوه جملة وجيزة في هذا
الباب في كتاب الذخيرة انا ذكرها بالفاظ لانها كافية في هذا الباب والزيادة عليها يطول به
الكتاب قال الخبر اذا لم يكن من باب ما يجب وقوع العلم عنده واشتراك العقلاء فيه وجاز وقوع
الشبهة فيه فهو ان يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى الحد الذي لا يصح معه ان يتفق الكذب منها
عن المخبر الواحد وان يعلم مضافا الى ذلك انه لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ وما يقوم
مقامه ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة زايلان عما خبروا عنه هذا اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة
عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار هذه الشروط المذكورة في جميع من خبرت من
المتوسطات عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى نفس المخبر وتاثير هذه الشروط المذكورة
في العلم بصحة هذا الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز
ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد لم نامن ان تكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك

في الواحد والاثنين واذا لم يعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون الكذب
وقع منها على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا تدعو الى الكذب ويجمع عليه كاخبار الخلق الكثير
من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان لم يكن هناك تواطؤ
منهم ولا فصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان يكون المخبر عنه مشاهدا
او غير مشاهد في ان الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين الا ترى ان اليهود والنصارى
مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح ع لا ودخلت الشبهة عليهم لان المصلوب قد تتغير حليته و
تتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به وليبعد المصلوب ايضا عن التامل تقوى
الشبهة في امره والوجه في اشتراط هذه الشروط في كل الجماعات المتوسطة بيننا وبين المخبر لان ذلك
لو لم يكن معلوما في جميعهم جوزنا كون من وليتا من المخبرين صادقا عمن اخبر عنه من الجماعات
وان كان الخبر في الاصل باطلا من حيث لم تتكامل الشرائط في الجميع ومتى تكاملت هذه الشروط
فلا بد من كون الخبر صدقا لانه لا ينفك عن كونه صدقا او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد ان
يكون وقع اتفاقا او لتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه
صدقا اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فلا يجوز ان يقع من الجماعات والعلم بحال الجماعة
وان ذلك لا يتفق منها وانها مخالفة للواحد والاثنين ضروري لا يدخل على عاقل فيه شبهة
ولهذا الجوزنا ان يخبر واحد ممن حضر الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر
كاذبا ولا نجوز ان يخبر عن مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع او جماعة
منهم كثيرة الا لتواطؤ او ما يقوم مقامه وقد شبه امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة
اجتماع الجماعة الكثيرة على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص واكل شيء معين
من غير سبب جامع وشبه ايضا بما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد او الجماعة من غير علم عن
امور كثيرة فيقع الخبر بالاتفاق صدقا وجواز اخبار جماعة كثيرة بالصدق من غير تواطؤ نفعا
لاخبارها بالكذب من غير سبب جامع لان الصدق يجري في العادة مجرى ما حصل فيه سبب جامع
من تواطؤ او ما يقوم مقامه وعلم المخبر بكون الخبر صدقا داع اليه وباعث عليه وليس كذلك الكذب
لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة عليه من امر جامع لها ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون

وقد لما التبس عليهم الامر فيه وظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح صح

فاما الطريق الى العلم بثبوت الشرائط فنحن نبينه ع

من غير تواطؤ واما الطريق بفقد التواطؤ على الجماعة فربما كان كثرة الجماعات تستحيل معها التواطؤ عليها من مراسلة او مكاتبة وعلى كل وجه وسبب لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤا جميع اهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا مكاتبة ومراسلة على ان التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعة بمشافهة او مكاتبة او مراسلة لابد بمجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهورا يشترك كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى العادات لا يمكن دفعه واما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان وما يجري مجراه فلابد ايضا من ظهوره وعلم الناس به لان الجماعة لا يجتمع على الامر الواحد لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما هذه حاله لابد من العلم به والقطع على فقده اذا لم يعثر عليه واما ما به يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عن مخبر الخبر الذي خبرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة عن امر مدرك اما بمشاهدة او بسماع ويعلم انتفاء اسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب الالتباس المدركات معلومة محصورة يعلم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورة فاما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والاقوال التي تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفا وتوجد بعد فقد لابد ان يعرف ذلك من حالها ويفرق العقلاء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها وقوتها ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن جرى مجراهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين ما تقدمها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لابد ان يكون المخبر به صادقا من طرق الاستدلال بنينا عليها صحة ذلك المعجزات والنصوص على الائمة على ما نذهب اليه وغير ذلك من احكام الشريعة وغيرها فاما خبر الله تعالى فانما يعلم صدقه اذا علم اولا انه لا يلغز في اخباره ولا يريد بها غير ظاهرها ولا يدل عليه وانه لا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار القبيح وقد بينا جملة من القول فيه واما خبر الرسول ع فانه يعلم به صدقه لان العلم المعجز قد دل على انه رسول الله ص ولا يجوز ان يرسل الله من يكذب فيما يؤديه عنه وقد لعرنا تصديقه في كل اخباره فيجب ان يكون صدقا لان تصديق الكذاب قبيح والله تعالى يتعالى عن ذلك

فعلم عند ذلك ان اخباره صدق والقول في اخبار الامام القايم مقامه كالقول في اخباره لان الدليل الدال على وجوب عصمته امننا من وقوع القبيح من جهته وفي ذلك امان من ان يكون خبره كذبا **واما** خبر الامة اذا اعتبرناه فانما نعلم مخبره لما تقدم لنا من العلم بكون المعصوم فيها **واما** خبر الواحد بحضرة من الجماعة الكثيرة وادعاؤه عليهم المشاهدة كنحو من ينصرف من الجامع ويخبر بوقوع الامام من المنبر ويدعي على جميع المنصرفين من الجامع مشاهدة ذلك ويعلم انه لا صارف لهم عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق لانه لو لم يكن صادقا لانكروه على مقتضى العادة **فاما** خبر المخبر بحضرة النبي عن الشيء اذا لم ينكر عليه فان كان هذا المخبر يدعي المشاهدة لذلك ولم ينكر عليه فذلك دليل على صدقه وان اطلق الخبر اطلاقا فانه لا يدل على ذلك **فاما** الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجماعها على خطأ وذلك لا يجوز مع كون المعصوم فيها **ومتى** تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك لا يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الاحاد **واما** الخبر اذا روي وعملت الامة باجمعها بموجبه لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون دلالة على صحته لانه لو لم يكن صحيحا لادى الى اجماعهم على العمل به وهو خطأ وذلك غير جائز عليهم **واما** من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكنه ان يقول ان ذلك دلالة على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا عليه وان لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم وان لم يكن طريق ذلك العلم **واما** الخبر اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام او الامام داخل في جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر وهذه جملة كافية في هذا الباب

الفصل التاسع في ان في الاخبار المروية ما هو كذب والطريق الذي يعلم به ذلك من المعلوم

الذي لا يتخالج فيه شك ان في الاخبار المروية عن النبي كذبا كما ان فيها صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول فيه ومن قال انها كلها كذب فكذلك لفقد الدلالة على كلا القولين وقد توعد النبي على الكذب عليه بقوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وبحضرة كثير

من اصحابه

من اصحاب الرواية نحو الزبير والبراء بن عازب لما تبينوا انه وقع فيها الكذب فروي عن البراء انه
قال سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا وروي عن انه قال نصف الحديث كذب ولاجل
ما قلنا حمل اصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث وتمييز الصحيح منها من الفاسد وليس لاحد
ان يقول ان ما يتعلق بالدين اذا لم تقم به الحجة وجب القطع على كذبه كما نعلم كذب المدعي للنبوة اذا
لم يظهر عليه المعجز وذلك انه لا يمتنع ان نتعبد بالخبر وان لم تقم به الحجة كما نتعبد بالشهادات
وان لم نعلم صحتها ولا يجوز ان نتعبد بتصديق نبي ولا علم له او بتصديق كذاب فلذلك كذبنا
المدعي للنبوة اذا لم يكن له معجزة وغاية ما في هذا الا يجب العمل به وليس اذا لم يجب العمل به وجب
القطع على كذبه بل ينبغي ان يتوقف فيه الى ان يدل دليل عقلي او شرعي على كذبه او كذب بعضه
فاما الطريق الذي به يعلم كذب الخبر فلا يجوز ان يكون الخبر سواء اوجب العلم ضرورة او اكتسابا
ويفارق الكذب في هذا الباب الصدق لانا بالخبر نعلم صدق الخبر ولا نعلم به كذبه بل العلم بكذبه يحتاج
الى امور اخر والاخبار على ضربين احدهما يعلم كونه كذبا ضرورة وهو ان يعلم ضرورة ان مخبره
على خلاف ما تناوله فيعلم انه كذب ولذلك قلنا ان المخبر عن كون فيل بحضرتنا يعلم بطلان خبره
بالاضطرار لانه لو كان هناك فيل لرايناه والضرب الاخر يعلم كونه كذبا بالاكتساب وهو كل
خبر نعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي او بالكتاب والسنة او الاجماع وقد يعلم ذلك
بان يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على المكلفين او بعضهم فاذا لم تقم به الحجة علم انه باطل
والعلة في ذلك ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف عباده فعلا ولا يزيح عللهم في معرفته فاذا صح ذلك وكان
ذلك الفعل مما طريقه العلم لا العمل او مما علم بالدليل انه مما يجب ان يعلمه المكلف وان كان طريقه العمل
فيجب ورود الخبر به على وجه يعلم مخبره اذا لم يعرض من جهة المكلفين ما يمنع من وروده فاذا لم يكن ذلك كذلك
علم بطلانه اللهم الا ان يكون هناك طريق اخر يعلم به صحة ما تضمنه ذلك الخبر فيستغني بذلك
الطريق عن الخبر ولا يقطع على كذبه ولذلك نقول ان الخبر اذا ضاع بحيث لا تقوم به الحجة قام قول
الامام في ذلك مقامه اذا اوجب العلم وصارت الحجة به قوله دون الخبر والعلة في ذلك ان ما تضمنه
الخبر اذا كان من باب الدين ومصلحة المكلف فلا بد من ان يكون للمكلف طريق الى العلم به فان كان
حاصلا من طريق النقل والا فما ذكرناه من قول الامام لانه ان لم يكن احد هذين ادى الى ان

لا يكون

لا يكون للمكلف طريق يعلم به ما هو مصلحة له وذلك لا يجوز **ومنها** ان يكون المخبر عنه مما لو كان
على ما تناوله الخبر لكانت الدواعي تقوى الى نقله وقد جرت العادة بتعذر كتمانه فاذا لم
ينقل ذلك النقل مثله علم كذبه وهو ان يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت في الجامع دون الهلال
والسما مصيحة في انه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب **ومنها** ان تكون الحاجة في باب الدين
الى نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل نظيره في هذا الباب علم انه كذب نحو ما نقول ان العرب لو
عارضت القران لوجب نقله كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القران وحالهما
في قرب العهد سوا ولذلك نقول انه لا يجوز ان يكون للنبي شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو
كانت لنقلت نقل نظيرها لتساويهما في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الدواعي
والصوارف عن نقله كلها مرتفعة بحيث ذلك فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من
خوف وما يجري مجراه فلم يجب القطع على كذب ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم اكثر الفضائل
المروية لامير المؤمنين والنص عليه والعلة فيها ما قلناه من اعتراض موانع من خوف وتقية
وغير ذلك **فاما** ما يعم البلوى به او ما وقع في الاصل شائعا ذائعا فيجب نقله على وجه يوجب العلم
ما لم يعرض فيه ما يمنع من نقله فمتى لم يعرض هناك ما يمنع من نقله وكان في الاصل شائعا ذائعا
علم انه باطل **والخبر** اذا كان ظاهره يقتضي الجبر والتشبيه او امرا علم بالدليل بطلانه ولا يمكن
تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه فان امكن تاويله
على وجه قريب او على ضرب من المجاز جرت العادة باستعماله لم يقطع على كذبه **فاما** ما تكلفه محمد بن
شجاع البلخي من تاويل الاخبار الواردة من الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد ذوي
الاستعمال فلا يحتاج اليه لانه لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق نقطع على كذب احد وذلك باطل وفي
في نقل ما علم كذبه هو ان يحصر المنقول من الاحاديث ليعلم ان ما ادخل فيه معمول كما حصر الخلاف
في الفقه ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان في تجويز الكذب
على هذه الاخبار وفي بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب تعمدهم الكذب وذلك انه
لا يمتنع ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما لا يجوز عليه
الغلط وانما يمنع من اجماعهم على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا من احادهم وايضا فانهم

كانوا يسمعون الحديث من النبي ع ولا يكتبونه ويسهون عنه او عن بعضه فيقع الغلط في نقله
وايضا انهم كانوا يحضرونه ع وقد ابتدأ الحديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه
لذلك ولذلك كان ع اذا احس برجل داخل ابتدأ الحديث ولهذا انكرت عايشة على من روى عن النبي ع
انه قال الشوم في ثلثة الفرس والمراة والدار وذكرت انه ع كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوي
اول كلامه وكذلك خطات من روى عنه انه قال التاجر فاجر وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت
ان كلامه خرج على تاجر مدلس وولد زنا قد سبه لامه وعلى هذا الوجه انكرت وابن عباس جميعا
ما رواه ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وغير ذلك فقالا وهل ابن عمر وانما قال ع ان
الميت ليعذب وان اهله يبكون عليه وقد كان منهم من ينقل الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع
الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي ذكرناها واكثرها تنفي الطعن عن ناقل الخبر وان كان
كذبا فاما من تاخر عن زمان الصحابة والتابعين فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث
الكذب عمدا ويكون غرضه الافساد في الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجا انه لما صلب وقتل قال
اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة
والملحدين فكيف الصورة في الباقين فاما الاخبار التي هي من باب العمل كالاخبار الواردة في فروع
الدين فسنذكر القول فيها انشاء الله تع في الفصل الذي يليه

الفصل العاشر في ذكر الخبر الواحد وجملة من القول في احكامه

اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام انه كان يقول انه يوجب
العلم الضروري اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطائفة الكثيرة الا يحصل العلم بخبرها وحكي عن قوم
من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من العلماء من المتكلمين
والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من قال يجب العمل به و
اختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال اخرون انه لا يجوز العمل به
لان العبادة لم ترد به وان كان جائزا في العقل ورودها به وربما قالوا وقد ورد السمع بالمنع من العمل
واختلف من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب العمل به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره
وقال اخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا
ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك العدد وهو ان يكون

رواته اكثر من واحد وهذا المذهب هو المحكي عن ابي علي والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلاً وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وانا ابتدئ اولاً فادل على فساد هذه المذاهب التي حكيناها ثم ادل على صحة ما ذهبت اليه اما الذي يدل على ان خبر الواحد لا يوجب العلم فهو انه لو اوجب العلم لكان يوجب كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقاً وانما اخبر به مضطراً ولو كان كذلك لوجب ان يعلم صدق احد المتداعيين وكذب الآخر وكان يجب ان لا يصح الشك في خبر النبي انه اسري به الى السماء وقد علمنا خلاف ذلك لانا لا نعلم صدق واحد المتداعيين ويجوز ان تدخل الشبهة في نبوة النبي فلا يعتقد صحة نبوته فيشك في خبره عن الاسراء به ولو كان يوجب العلم الضروري لما صح ذلك ولكان يجب ايضاً ان يحصل لنا العلم بصدق كل رسول ادعى رسالة بعضنا الى بعض لان ذلك يعلم ضرورة فكان يجب حصول العلم به وقد علمنا خلاف ذلك فاذا بطل جميع ذلك علم انه لا يوجب العلم فاما ما اعتبره النظام من اقتران السبب به فليس يخلو من ان يقول يقع العلم به وبالسبب جميعاً او يقول ان العلم يقع به بشرط ان يقارنه السبب او يقول ان العلم يقع الا ان يكون السبب حاصلاً وكل هذه الوجوه يبطل لانه يوجب ان لا يمتنع ان يخبر الجماعة العظيمة عن الشيء ولا يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها العلم وهذا يؤدي الى تجويز ان نصدق من يخبرنا عن نفسه بانه لا يعلم ان في الدنيا مكة مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك فاما ما يذكره من مشاهدة من رأى مخرق الثياب يلطم على وجهه وقد كان علم انه عليلاً ويخبر بموته انا نعلم عند خبره انه ميت فدعوى لا برهان عليها لان مثل ذلك قد يفعله العقلاء لاغراض كثيرة ثم ينكشف الامر عن خلاف ذلك فمن اين ان الذي يعتقده عند خبره علم لا يجوز التشكك فيه فاما من قال انه لو لم يوجب العلم لما صح ان يتعبد به لان العبادة لا تصح الا بما نعلمه دون ما لا نعلمه فانما كان يدل لو ثبت ان في العقل لا يجوز العبادة بما طريقه الظن ثم يثبت انه تعبد به ولم يثبت لهذا القائل واحد من الامرين فلا يصح التعلق به فاما تعلقه بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهو لا يدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان معنى الآية النهي عن الكذب على الله تعالى

وليس من

وليس من عمل بخبر الواحد يضيف اليه ان الله تعالى قد قال ما تضمنه الخبر وانما يضيف اليه انه تعبد
بالعمل بما تضمنه الخبر وذلك معلوم عنده بدليل دل عليه فيسقط بجميع ذلك هذا المذهب
ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلاف الناس في قبوله وشكهم في صحته صحيحا ولا صح
التعارض في الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي ولا ترجيح بعض الاخبار على بعض وفي كل
ذلك يتبين فساد هذا المذهب فاما تسمية من سماه علما ظاهرا فربما عبر عن الظن بانه علم لان العلم
لا يختلف حاله الى ان يكون ظاهرا او باطنا فان اراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به
فاما من قال لا يجوز العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله انه متى اذا تعبد الله تعالى بالشيء فانما
يتعبد به لانه مصلحة لنا وينبغي ان يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمناه عليها كان مصلحة لنا
وصح منا اداؤه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان تختلف الطرق التي بها يعلم ان الله سبحانه تعبدنا به
كما لا يمتنع اختلاف الادلة التي بها تعلم صحة ذلك فاذا صحت هذه الجملة لم يمتنع ان يدلنا على انه
قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة ظننا انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بما
انزله من القرآن وان كان احدهما قد علق بشرط والآخر لم يعلق به واذا صح هذا وكان صورة
الخبر الواحد هذه الصورة فيجب ان لا يمتنع ورود العبادة بالعمل به والذي يبين ذلك انه يصح ورود
العبادة بالشهادات وان لم يعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم في انه معلوم مجرى الحكم بما علمنا
بقول الرسول وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد الله تعالى بالقبول من النبي بلا علم معجز
يظهر عليه فبان لا يجوز القبول من غيره اولى وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول يقتضي
الجهل بالمصالح التي لا يعلم الا من جهته وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك لانه يصح
ان يعلم بقول النبي وجوب ما اخبر به الواحد فيصير في حكم علم قد ظهر عليه وان جوزنا كونه كاذبا فيه
لانه لا يمتنع ان يكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذبا كما لا يمتنع ان يكون الواجب علينا ترك سلوك
الطريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه ولص وان كان كاذبا ثم هذا يوجب عليه ان لا يحكم بشهادة
الشهود مع تجويز ان يكونوا كذبة كما لا نقبل من الرسول الشريعة الا بعلم يدل على نبوته فان
قالوا ولم لا يجوز ان يعلم ايضا بقول نبي متقدم وجوب تصديق نبي متأخر يجيء بعده والعمل بما معه مثل
ما قلتموه في خبر الواحد من انه يعلم وجوب العمل به بقول الرسول قيل له ان كان سؤالك عن وجوب

العمل بما يجيء به انسان في المستقبل فهذا هو معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل به بعينه فذلك
جائز وان كان سؤالك عن تصديق نبي يجيء فذلك طريقه العلم لا العمل فلا يجوز ان يعمل بقوله
لانا بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم الا ان يفرض المسئلة فيقال ان النبي المتقدم ينص
لنا على صفة من يدعي النبوة ويقول من كان عليها وادعى النبوة فاعلموا انه صادق فان ذلك
جائز ويكون ذلك نصا على نبوته وما دل على صدقه دال على تصديق هذا وان كان بواسطة
فبطل بهذا التجويز جميع ما تعلق به في هذا الباب **فان قالوا** لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع
لجاز ذلك في الاصول وفي ثبوت القرآن لان جميع ذلك من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك
في بعضه لم يصح في سائره **قيل له** انه ما كان يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد في اصول
الدين كما تعبدنا الآن بقبوله في فروعه وان كان لا بد من قيام الحجة ببعض الشرايع فاما
اثبات القرآن فان كان ما يرد على مثل القرآن وعلى صفته في الاعجاز صح ان يتعبد به لان كونه
على هذه الصفة يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القرآن في الاعجاز فانه لا يمتنع
ايضا ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قرآن مثل ما قلناه في خبر الواحد وكذلك ما كان
يمتنع ان يتعبد بتخصيص عموم القرآن ونسخه بخبر الواحد وان كان لم يقع ذلك اصلا لان الكلام
فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز فليس لاحد ان يقول اوجبوا العمل به كما اجزتموه لان ايجاب
العمل يحتاج الى دليل منفصل من دليل الجواز **فاما** من ذهب الى ان العبادة لم ترد به فان اراد
انها لم ترد به بالاطلاق فهو مذهبنا الذي اخترناه وان اراد انها لم ترد على التفصيل الذي
فصلناه فسندل نحن فيما بعد على ورود العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة على صحة ما اخترناه
واما من قال ان العبادة منعت منه وتعلقهم في ذلك بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
وبقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وما اشبه ذلك من الايات فقد بينا تاويل الاية الاولى فاما
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فلا يدل على ذلك ايضا لان من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا
دله دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانما
الاية مانعة من العمل بغير علم اصلا وقد بينا انا لا نقول ذلك لان من علم وجوب العمل بخبر الواحد
فهو عالم بما يعمل به فسقط التعلق بهذه الاية ايضا **واما** من اوجب العمل به عقلا فالذي يدل

على بطلان

على بطلان قوله انه ليس فى العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه فينبغى ان لا يكون واجبا وان يكون مبقى على ما كان عليه وايضا فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل على قبول خبر الواحد فى العقل فينبغى ان يكون مبقى على ما كان عليه فى العقل من الحظر او الاباحة وليس لاحد ان يقول ان فى العقل وجوب التحرز من المضار واذا لم نامن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز منه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فخبرنا مخبر ان فى الطريق سبعا او لصا او يخبرنا بالخسران الظاهر وجب علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك فيه فحكم خبر الواحد فى الشريعة هذا الحكم وذلك ان الذى ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان الاعتبار الذى اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعى النبوة من غير علم يدل على نبوته لان العلة قائمة فيه وهى وجوب التحرز من المضار فاى فرق فرقوا فى ذلك فرقنا بمثله فى خبر الواحد والثانى ان الذى ذكروه انما يسوغ فيما طريقه المنافع والمضار الدنيوية فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا طريق العلم ولهذه العلة اوجبنا بعثة الانبيا واظهار الاعلام على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان خبر الواحد لا يخلو ان يكون واردا بالحظر او الاباحة فان ورد بالحظر لا نامن ان يكون المصلحة فى اباحته وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا ان يكون المصلحة تقتضى حضره وان تكون اباحته مفسدة لنا فنقدم على ما لا نامن ان يكون مفسدة لنا لان الخبر ليس يوجب العلم فنقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز فى العقول وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن فى السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل لانا لو لم نعمل به ادى الى ان تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن فى الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل من الحظر او الاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد فنعلم بهذه الجملة بطلان هذا المذهب واما من اوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا فى الاحكام فالذى يبطله ان نقول اذا لم يكن فى العقل ما يدل على ذلك فالطريق الى ايجابه السمع وليس فى السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه لان جميع ما يدعونه دليلا ليس فى شيء منه دليل

على وجوه ونحن نذكر شبههم في ذلك ونتكلم عليها بوجيز من القول احدها ما استدلوا به على وجوب
العمل بخبر الواحد قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون قالوا فحث الله تعالى كل طائفة على التفقه واوجب عليهم
الانذار والطائفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم فلولا انه يجب العمل بخبرهم لما
اوجب عليهم الانذار لانه لا فائدة فيه وربما قووا ذلك بان قالوا لما اوجب الله تعالى على النبي
الانذار وجب علينا القبول ولو لم يجب علينا القبول لما وجب عليه الانذار وهذه الاية لا دلالة
فيها لانا الذي يقتضيه ظاهر الاية وجوب الانذار على الطائفة وليس في وجوب الانذار عليهم وجوب
القبول منهم لانه غير ممتنع ان تتعلق المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا تتعلق بوجوب القبول
منهم الا اذا انضاف اليه شيء اخر الا ترى انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة الله ومعرفة
صفاته وان لم يجب القبول من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل وما يقتضيه وكذلك
يجب على النبي الانذار وان لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم المعجز على صدقه فيجب القبول
منه فكذلك القول في تحذير الطائفة انه يجب عليهم التحذير ويجب على المنذر الرجوع الى طرق
العلم وايضا يجب على احد الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته
الا اذا انضاف اليه من تتكامل الشهادة به ثم يعتبر بعد تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول
او لا حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم وكذلك يجب على احاد المتواترين النقل فيما طريقه العلم وان
كان لا يحصل العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد صحة ما اخبر به الا بعد ان ينضاف من تتكامل
به التواتر اليهم حتى يوجب العلم ولذلك نظائر كثيرة في العقليات الا ترى انه قد يجب على الواحد منا
العطية الى غيره وان كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجاه غيره ظلما بتخويف
القتل الى اعطائه المال او الثياب يجب عليه اعطائه بحكم العقل خوفا من القتل ولا يجوز للظالم
الملجئ اخذ ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول ان هذا يبطل فائدة الانذار لانه
متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم وذلك انا قد بينا انه قد يجب الانذار في مواضع
ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر لما بيناه فكذلك القول فيما قالوه فاما حملهم ذلك
على النبي فذلك دليلنا لانا قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد ان يدل العلم المعجز على صدقه

فيجب القبول منه فينظر هذا ان يدل دليل على وجوب العمل بما انذر وابه حتى يجب علينا العمل بموجب هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الاية **واستدلوا** ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا اوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق فينبغي ان يكون خبر العدل بخلافه وانه يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا لا دلالة فيه لان هذا اولا استدلال بدليل الخطاب ومن اصحابنا من قال ان دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال بالاية واما من قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح ايضا الاستدلال بها من وجوه **احدها** ان هذه الاية نزلت في فاسق اخبر بردة قوم وذلك لا خلاف فانه لا يقبل فيه ايضا خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد اقوام بخبر الواحد العدل **والثاني** ان تعليل الاية يمنع من الاستدلال بها لان الله تعالى علل خبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قائم في خبر العدل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق وليس لاحد ان يقول اني امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان ذلك جائزا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح من وجهين **احدهما** ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر العدل لان الجهل لا يرتفع الا و يحصل العلم وذلك لا يقوله احد **والثاني** انه ليس من يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق باولى ممن قال انا امنع بحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية **واستدل** قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه الاية وقالوا حظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ووجوب ذلك يقتضي وجوب القبول والا فلا فائدة في الاية وهذه الاية ايضا لا دلالة فيها من وجوه **منها** ما قدمناه في الاية الاولى من ان ههنا مواضع كثيرة يجب الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان ينضاف اليه امر اخر فكذلك القول في الاظهار **ومنها** انه ليس في الاية الا تحريم كتمان ما انزل الله تعالى في الكتاب وظاهر ذلك يقتضي ان المراد به القران وذلك يوجب العلم دون خبر الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان يقول فقد قال بعد ذلك والهدى فيدخل فيه ساير الادلة لان ذلك لا يصح

من وجهين احدهما انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقد عاد الامر الى انه اراد الكتاب والثاني انه يقتضي وجوب اظهار ما هو دليل ويحتاج ان يثبت اولا ان خبر الواحد دليل بغير الاية حتى يتبينا ولم قوله والهدى فاذا لم يثبت دليلا لا يمكن حمل الاية عليه واذا ثبت استغنى عن الاستدلال بالاية وقد استدل الخلق منهم من الفقهاء والمتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت باخبار الاحاد وشاع ذلك فيما بينهم نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برايينا وخبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وخبر عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكانوا في ذلك بين طائفتين طائفة تعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان العمل بها كان صحيحا جائزا والا لكانوا قد اجمعوا على الخطا وذلك لا يجوز والاستدلال بهذه الطريقة لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار احاد والطريق الى انهم عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت متواترة لكانت توجب العلم الضروري عندهم ونحن لا نعلم ضرورة ان الصحابة عملت باخبار الاحاد فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار لان المعتمد عليها يكون اوجب العمل بخبر الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف بين الاصوليين في ان وجوب العمل باخبار الاحاد طريقه العلم دون الظن واخبار الاحاد قد دللنا على انها لا توجب العلم فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار من اين لهم انهم عملوا بها من حيث كانت اخبار احاد ومن اجلها وما ينكرون على من قال انهم عملوا الدليل دلهم على صحة ما تضمنه هذه الاخبار او قرينة اقترنت اليها او جبت صحتها او يكون العامل بها كان قد سمع كما سمع الراوي فلما روى له ذلك تذكر ما كان نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل روايته وليس لاحد ان يقول انهم اذا عملوا عند سماع هذه الاخبار ولم يعملوا قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون امر اخر وبين ذلك قول عمر في خبر الجنين كدنا ان نقضي فيه برايينا وفي خبر اخر لولا هذا لقضينا فيه برايينا فبين انه عدل عن الراي الى ما عمل به لاجل الخبر لا لاجل علمه او امر اخر وكذلك روي عنه انه كان ممن يرى المفاضلة في دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي ع قال في كل اصبع عشرة من الابل فسوى بين الكل وفي ذلك ابطال قول من قال جوزوا ان يكونوا عملوا بهذه الاخبار

لا امر اخر وذلك انه لا يمتنع انهم قبلوا هذه الاخبار لم يعملوا الا لانهم كانوا ناسين لذلك
فلما روى لهم الخبر ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل الذكر لا لاجل الخبر فاما قول عمر كدنا ان
نقضي فيه برايبا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي الخبر وبعد عهده به اراد ان يقضي برايه
فيه فلما روي له الخبر تذكر ما تضمن الخبر فرجع الى ما علمه ولخبر انه لولا هذا الخبر الذي كان سببا
لتذكاره كاد ان يقضي برايه واما رجوعهم الى كتاب عمرو بن حزم في الديه فان كتاب عمرو بن حزم
كان معلوما بين الصحابة وانه من املاء رسول الله ص ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد فلاجل
ذلك رجع اليه والثالث انا لو سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة
لانه ليس جميع الصحابة عمل بها وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة في فعل جميعهم
وليس لهم ان يقولوا انهم بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم تنكر عليهم العمل بها فلو لم
يكن صحيحا لكانوا قد اجمعوا على الخطا وذلك ان هذا لا يصح من وجهين احدهما انه من
اين لهم انهم حيث لم ينكروا كانوا راضين بافعالهم مصوبين لهم ما عملوا وما المانع من ان يكونوا
كارهين لذلك منكرين بقلوبهم ومنع من اظهار ذلك بعض الموانع وانما يمكن الاعتماد على
سكوتهم اذا لم يكن لسكوتهم وجه غير الرضا فحمل عليه فاما ويمكن غير ذلك فينبغي ان لا يقطع
به على الرضا وايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها وغير
ممتنع ان يكونوا شاكين في حال العاملين بها مجوزين لانهم عملوا بها لدليل دلهم على صحة هذه
الاخبار او لتذكرهم فلاجل ذلك لم ينكروهم والوجه الثاني انهم قد انكروا جميع العمل بخبر
الاحاد الا ترى ان ما روي عن ابي بكر انه لم يقبل خبر مغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن
مسلمة وما روي عن عمر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد وما
روي عن علي ع انه لم يقبل خبر ابن سنان الاشجعي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وورد هذه الاخبار
ظاهر بينهم كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه من الاخبار فان كان عملهم بما عملوه دليلا على جوازه فردهم
لما ردوه يجب ان يكون دليلا على المنع منه ولا فرق بينهما على حال وليس لاحد ان يقول نحن لا ننكر
كثيرا من الاخبار اذا لم يكن شرط وجوب القبول فيه ثابتا وذلك ان هذا التاويل في رد هذه
الاخبار انما يسوغ اذا ثبت انهم عملوا بخبر الواحد فاما ولما يثبت ذلك بل نحن في سبر ذلك فلا يمكن

تاويل ذلك ولا فرق بين من تاوّل هذه الاخبار وقال انهم ردّوها لبعض العلل التى يسلم له
العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك فقال انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام دليل دلّهم على
ذلك غير نفس الاخبار لتسلم له ظواهر هذه الاخبار ولا فرق بينهما على حال على انّ هذه الطرق
التى اعتمدوها يوجب عليهم وجوب النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا القبلة بخبر الواحد لانه روى ان
اهل قباء كانوا فى الصلوة متوجهين الى بيت المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم انّ النبى ص حوّل
قبلته الى الكعبة فداروا الى التوجه الى الكعبة وكان ذلك فى عصر النبى ص ولم يجده ع انكر
عليهم ذلك فينبغى ان يكون على قانون طريقتهم يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقوله احد
وليس لهم ان يقولوا انّ اهل قباء كانوا قد علموا نسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا
به لانّ عليهم فيما استدلوا به من الاخبار مثله بان يقال وانما عملوا بتلك الاخبار لانه كان
سبق لهم العلم بما تضمنته تلك الاخبار فذكروه عند حصولها كما قلتموه فى اهل قباء حذو النعل
بالنعل واستدلوا ايضا بما كان من النبى ص من بعثه رسله الى الاطراف وعماله وسعاته
الى النواحى وامره اياهم بالدعاء الى الله تع والى رسوله وشريعته فلولا انّ القبول كان
واجبا منهم والا لم يكن لذلك فائدة وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لانّ النبى ص كان يبعث
برسله ويامرهم اولا بالدعاء الى الله تع والى رسوله ولا خلاف ان ذلك طريقه الدليل
وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع فى ذلك الى الادلة الواضحة فيه فكذلك القول
فى الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة الله تع وينبهونهم على ما هو
مركوز فى عقولهم من الادلة الدالة على توحيده وعدله وكذلك يدعونهم الى النبوة والاقرار
به ويقرؤن عليهم القرآن الدال على صدقه فى دعواه قيل لهم فاذا اقتضى الدعاء لهم الى ما
يدعون اليه فائدة غير وجوب القبول منهم واذا جاز ذلك فى المعرفة والنبوة جاز لنا ان نقول
فى احكام الشريعة مثله بان يقول انهم كانوا ينبهونهم على الطرق الدالة على احكام الشريعة
من الكتاب والسنة المتواترة بها ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما يتضمنه
ثم يقال لهم طريقنا التعبد بخبر الواحد وجوب العمل به الشرع لانّ العقل قد بيّنا انه لا يدل على
ذلك فمن اين يعلمون انهم قد تعبدوا وجوب القبول من الرسل والعمال وغيرهم حتى يجب

عليهم القبول منهم فان احالوا على جهة من الجهات من تواتر او غير ذلك قلنا مثله في سائر
الاحكام وسقط التعلق بهذه الطريقة فان قيل فما قولكم في المواضع النائية التي يقطع
على انه لا تواتر اتصل بهم باحكام الشريعة اليس كان يجب عليهم القبول من الرسل والعمال
ولم يكن هناك طريق يعلمون به احكام الشريعة قيل له اذا فرضت المسئلة في الذي ذكر في
السؤال فلاصحابنا عن ذلك جوابان احدهما انه لا يجب عليهم القبول منهم وينبغي ان يكونوا
متمسكين بحكم العقل الى ان ينقطع عذرهم باحكام الشريعة فيجب عليهم العمل به والجواب
الثاني انه اذا كان القوم بحيث لم يتصل بهم الشريعة على وجه ينقطع العذر وكانت المصلحة
لهم في العمل بتلك الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوما لا يجوز عليه التغيير والتبديل
ويظهر على يده علم معجز يستدلون به على صدقه فاذا علموا صدقه وجب عليهم القبول منه
وعلى الوجهين جميعا سقط السؤال ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم من البعد من ان
يعلموا انهم متعبدون بوجوب قبول قول الرسل والرجوع الى ما يقولونه في احكام الشريعة
فلا بد لهم من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فنقول لهم مثل ذلك في ساير الاحكام
سقط السؤال واستدلوا ايضا بان قالوا لا خلاف في انه يجب على المستفتي الرجوع الى
المفتي مع تجويزه الغلط عليه فكذلك ايضا يجب الرجوع الى خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط
وهذا ايضا لا يصح الاستدلال به لان لاصحابنا في هذه المسئلة مذهبين احدهما انه لا يجوز
للمستفتي القبول من المفتي بل يلزمه طلب الدليل كما لزم المفتي فعلى هذا سقط السؤال والمذهب
الاخر انه يجوز ذلك والجواب عنه على هذا المذهب ان هذا قياس ولا خلاف ان هذه المسئلة
لا تثبت بالقياس لان طريقها العلم ولم اذا وجب ذلك في المستفتي والمفتي يجب مثل ذلك
في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه يجوز على كل واحد منهما الخطا كان ذلك قياسا
وقد اتفقنا على ان طريق وجوب العمل بخبر الواحد العلم دون القياس على ان ذلك انما يمكن
ان يستدل به على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل طريقا الى وجوب ذلك وهذه
الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد استدلوا باشياء يجري مجرى ما ذكرناه مثل حملهم
ذلك على الشهادة وغير ذلك والجملة التي ذكرناها تنبه على طريقة الكلام على جميع ذلك

فلا فائدة في التطويل فاما من راعى ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدل على ذلك
بخبر ابي بكر في الجدة وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين في سهو النبي ع وانه لم
يقبل منه حتى سئل غيره من الصحابة وحمل ذلك على الشهادة وغير ذلك فما ذكرناه من
الكلام على من لم يراع العدد كلام عليه لانا اعتبرنا المنع من كل خبر لا يوجب العلم فلا وجه لاعتبار
هذا العدد وقلنا ان هذه الاخبار كلها اخبار احاد لا يصح التعلق بها ومنعنا من انهم
عملوا بها لاجلها ومنعنا ايضا من ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايضا انهم انكروا ايضا
العمل باخبار الاحاد في مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد فاما ما اخترته من المذهب
فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي
او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة
تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة
وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه
من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه
سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ع ومن بعده
من الائمة ع ومن زمن الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا
ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز
عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة
عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من
وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب
ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في العمل
بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى

العمل

العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي
لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون
بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بيّنا ان المعلوم خلاف ذلك وبيّنا
الفرق بين ذلك وبين القياس ايضاً وانه لو كان معلوماً حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم
بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل أليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في ان
خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلاً ومنهم من
يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احداً منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه
كتاباً ولا املى فيه مسئلة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين
لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار
المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر
بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها
انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه فاما من احال ذلك عقلاً
فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبيّنا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجاً بذلك على ان الذين اشير
اليهم في السؤال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين
وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول
الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادراً من غير معصوم علم ان قول
المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع فان قيل اذا كان
العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به ما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة
وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة عن النبي ص وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل
العمل بخبر الواحد اذا كان دليلاً شرعياً فينبغي ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى
العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية
العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزاً لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان
يكون راويه عدلاً بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه

فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يؤدى الى ان يكون الحق في جهتين
مختلفتين اذا عملوا بالخبرين المختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم
من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم انه لا
يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذى
يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان هيهنا اخبارا كثيرة لا ترجيح
لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من
الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعى ان المعلوم
خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روى عن الصادق ع انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت
وغير ذلك فقال ع انا خالفت بينهم فترك الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم
به فلولا ان ذلك كان جائزا لما جاز ذلك منه فان قيل اعتباركم الطريقة التى ذكرتموها في
وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا
قولا طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على صحته
احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغى ان يكون حجة في وجوب قبولها
فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحن لا نسلم ان جميع الطائفة يحيل على اخبار
الاحاد فيما طريقه مما عددتموهم وكيف نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق
هذه الامور العقل وما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام
المعصوم لابد ان يكون قائلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول المعصوم داخلا في قول العاملين في هذه
المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك
مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة
اقوال المنكرين لها بل بينا ان قوله ع داخل في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا سقط السؤال
على ان الذى ذكروه مجرد الدعوى من الذى اشير اليه ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل
فلا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء متميزين وان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فذلك لا يلتفت
اليه على ما بيناه فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا

ایضا اخبار الجبر و التشبیه و غیر ذلک من الغلو و التناسخ و غیر ذلک من المناکیر فکیف یجوز
الاعتماد علی ما یرویه امثال هؤلاء قیل لهم لیس کل الثقات نقل حدیث الجبر و التشبیه و
غیر ذلک مما ذکر فی السؤال لیعلم انه لم یسند عنه شیء من الروایات الا انه یعتقد ذلک و نحن
لم نعتمد علی مجرد نقلهم بل اعتمادنا علی العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فیما بینهم فاما
مجرد الروایة فلا حجة فیه علی حال فان قیل کیف تعولون علی هذه الاخبار و اکثر رواتها
المجبرة و المشبهة و المقلدة و الغلاة و الواقفة و الفطحیة و غیر هؤلاء من فرق الشیعة المخالفة
اعتقادهم للاعتقاد الصحیح و من شرط خبر الواحد ان یکون راویه عدلا عند من اوجب العمل به
و هذا مفقود فی هؤلاء و ان عولتم علی عملهم دون روایتهم فقد وجدناهم عملوا بما طریقه هؤلاء
الذین ذکرناهم و ذلک یدل علی جواز العمل باخبار الکفار و الفساق قیل لهم انا لا نقول
ان جمیع اخبار الآحاد یجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذکرها فیما بعد و نشیر هاهنا الی جملة
من القول فیه فاما ما یرویه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن علی ذلک بهذا السؤال و اما
ما یرویه قوم من المقلدة فالصحیح الذی اعتقده ان المقلد للحق و ان کان مخطئا فی الاصل
معفو عنه و لا احکم فیه بحکم الفساق فلا یلزم علی هذا ترک ما نقلوه علی ان من اشاروا الیه لا
نسلم انهم کلهم مقلدة بل لا یمتنع ان یکونوا عالمین بالدلیل علی سبیل الجملة کما تقوله جماعة
اهل العدل فی کثیر من اهل الاسواق و العامة و لیس من حیث یتعذر علیهم ایراد الحجج فی ذلک
ینبغی ان یکونوا غیر عالمین لان ایراد الحجج و المناظرة صناعة و لیس یقف حصول المعرفة علی
حصولها کما قلناه فی اصحاب الجمل و لیس لاحد ان یقول ان هؤلاء لیسوا من اصحاب الجمل لانهم
اذا سئلوا عن التوحید او العدل او صفات الله تعالی او صحة النبوة قالوا کذا روینا و یروون فی ذلک
کله الاخبار و لیس هذا طریقة اصحاب الجمل و ذلک انه لا یمتنع ان یکون هؤلاء اصحاب الجمل و قد
حصلت لهم المعارف بالله تعالی غیر انهم لما تعذر علیهم ایراد الحجج فی ذلک احالوا علی ما کان سهلا
علیهم و لیس یلزمهم ان یعلموا ان ذلک لا یصح ان یکون دلیلا الا بعد ان یتقدم المعرفة بالله
و انما الواجب علیهم ان یکونوا عالمین و هم عالمون علی الجملة کما قررناه فما یتفرع علیه من الخطأ
فیه لا یوجب التکفیر و لا التضلیل و اما الفرق الذین اشاروا الیهم من الواقفة و الفطحیة و غیر

ذلک

ولو صح انه نقل لهم یدل علی انه کان معتقدا لما تضمنه الخبر و لا یمنع ان یکون انما رواه مع

ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل
وان كانوا مخطئين في الاعتقاد واذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب
ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة ع نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن
مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء
الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات
في النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا
اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة
والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على حال وعلى هذا
سقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته ومتهم في وضع
الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد واذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز
ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك
انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه
وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه
غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام
على ما ترويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال
هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها
بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا
جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء
مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل
التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم
لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه
ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في
الاجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل دعوى محال

ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه وكان السير بيننا وبينه بل كان معولاً على ما يعلم ضرورة
خلافه مدافعاً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئاً من
القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها
بشيء مما ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولاً
على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضاً على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا
اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب
في الاحكام يفتي احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات
من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية
في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في
باب الطهارة وفي مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في
استيناف الماء الجديد لمسح الراس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس و
اختلافهم في عدة فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى ان باباً منه لا
يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسألة متفاوتة الفتاوى وقد
ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي
كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل
بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف
ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة
صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزاً
لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئاً مرتكباً للقبيح يستحق التفسيق
بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر
الى ان يقول كل مسألة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان
يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعي على احد موافقته
في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع

من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان حسناً جائزاً خاصة وعلى اصولنا
ان كل خطأ وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطأهم كان صغيراً فانحبط على ما تذهب اليه المعتزلة ولولا
ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذا الاعتبار
ان يدل على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على
صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطأ واثم واستحق العقاب الا انه عفي
له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه من العقاب قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقاً مستحقاً
للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو
كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين
بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم
يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت
هذه الطريقة دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر
بعضهم على بعض ولم يفسق بعضهم بعضاً ينبغي ان تكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم
قد اختلفوا في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا في اعيان الائمة ولم نرهم
قطعوا الموالاة ولا انكروا على من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع ما عددتموه
من الاختلاف الواقع بين الطائفة فان النكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما
تجاوزوا ذلك الى التكفير وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيراً منهم جعل ذلك طعناً على
رواية من خالفه في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وصح عن الائمة (ع)
ايضاً النكير عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم والتشبيه والصورة والغلو وغير ذلك
وكذلك من خالف في اعيان الائمة لانهم جعلوا ما يختص الفطحية والواقفة والناووسية
وغيرهم من الفرق المختلفة بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم في العمل
باخبار الاحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان يجروا فيها ذلك المجرى ومن
نظر في الكتب وسبر احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك وهذه ايضاً طريقة معتمدة

في هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة
لهذه الاخبار ووثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه و
روايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه
وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان
فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة
ما رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه
بروايته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه
من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره
فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على
بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه **الفصل الحادي عشر** في ذكر القرائن
التي تدل على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما ترجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم
المراسيل القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اشياء اربعة منها ان تكون
موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة على مذهب
قوم او الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة ولا يكون هناك ما
يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من اختار ذلك واما
على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب التوقف كان
ذلك دليلا ايضا على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على العمل باحدهما فيترك الخبر والاصل
ومتى كان الخبر متناولا للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على الاباحة فينبغي ايضا المصير اليه
ولا يجوز العمل بخلافه الا ان يدله دليل يوجب العمل بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل ولا
ينبغي ان يقطع على حظر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به ولا هو موجب
العمل فنعمل به وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر اخر او دليل شرعي يدل على
خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد
ولا ينبغي ان يقطع على ما تضمنه لما قدمناه من وروده موردا لا يوجب العلم ومنها ان يكون

الخبر

الخبر مطابقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على صحة
متضمنه الا ان يدل دليل يوجب العلم تقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم به او ترك دليل
الخطاب فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم
باخبار الاحاد ان شاء الله تعالى **ومنها** ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر
فان ما يتضمنه الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجواز العمل به وان لم يكن ذلك
دليلا على صحة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون
موافقا لما اجمعت الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا
ايضا ان نجعل اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل
غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك
على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا يدل على
صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد
الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر
هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه
وان كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان
هناك خبر اخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر وسنبين من بعد ما يرجح به
الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله
فاذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه
وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر
ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول
لا بد ان يكون عليه دليل فاذا لم يكن هناك دليل يدل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس
يسند ذلك القول اليه ولا هناك خبر يضاف اليه وجب ان يكون ذلك القول مطرحا ووجب
العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه **واما** القرائن التي تدل على العمل بخلاف ما تضمنه
الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع بها او اجماع من الفرقة

المحقة على العمل بخلاف ما تضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا ذلك لان هذه
الادلة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا يقابل العلم
وايضا فقد روي عنهم ع انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنة
رسوله ص فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر
ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه
من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج
مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب
ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى الترجيح والترجيح
يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب والسنة المقطوع بها والاخر مخالفا
لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة
المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان لم يكن مع احد
الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب
العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المراعاة في هذا الباب فان كان
رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما
متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان
الخبران يوافقان العامة او يخالفانها جميعا نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن
العمل بالخبر الاخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر
وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما
وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الاخر فينبغي ان يعمل بهما اذا
امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالخبر الاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما
وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الاخر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما
شاء واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق
مستبصرا ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد

لاصل المذهب ويكون مع ذلك عن الائمة ع نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم
ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه
وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول
فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي
عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن
غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه
ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية
وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثوقين بهم
وجب العمل به وان كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته
والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل
بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في
اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء
بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه واما
ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن
عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال تخليطهم
ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما
رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما
ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما ترويه المتهمون و
المضعفون وان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد
لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة
هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات فاما
من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان

ذلك لا

ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق
بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت
الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم **فاما** ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما
يقتضي الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر اولى او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه
على ما نذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك
وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء **واذا** كان
احد الراويين يروي الخبر بلفظه والآخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا
بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الآخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى واللفظ معا فايهما كان اسهل عليه
رواه وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي
ان يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ **واذا** كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر فينبغي ان
يقدم خبره على خبر الآخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن
مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له
تلك الحال ومتى كان احد الراويين متيقظا في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض
الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد سها او دخل
عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد ذلك وذلك لا ينافي العدالة على حال **واذا**
كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والآخر يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز
اللهم الا ان يرويه المستجيز باجازته اصلا معروفا او مصنفا مشهورا فيسقط ح الترجيح
واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والآخر يرويه
من كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره
على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع
جميع ما في دفتره وان وجده بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له اولا
ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه **واذا** كان احد الراويين معروفا والآخر مجهولا قدم خبر المعروف
على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد

الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم
او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك خبره
واذا كان احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا
يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه
محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم
لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمرسلهم اذا انفرد
عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر
غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به **فاما** اذا انفردت
المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على
جواز العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد
منهما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال **واذا** كان احد الراويين
ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى
المزيد عليه فاذا كان مع احد الروايتين عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو
دليل قاطع على صحته وابطال الاخر فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة ينبغي ان يرجح
على الخبر الاخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان احد المرسلين متناولا للحظر والاخر متناولا للاباحة
فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا
وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر
كنا مخيرين كان ذلك يصح ايضا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب

الكلام في الاوامر

فصل في ذكر حقيقة الامر وما به يصير امرا الامر عبارة عن قول القائل
لمن هو دونه افعل والفعل لا يسمى امرا الا على وجه المجاز والاستعارة وهذا مذهب اكثر
المتكلمين والفقهاء وقال قوم هو مشترك بين القول وبين الفعل والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان اهل اللغة قسموا اقسام الكلام فسموا جملتها قول القائل لمن هو دونه افعل امرا فينبغي
ان يكون ذلك عبارة عنه ولو جاز للمخالف ان يخالف في ذلك لجاز ان يخالف في ساير ما سموه

من اقسام الكلام مثل النهي والتحضيض والتمني والسؤال والخبر وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك
صحيحا مسلما فينبغي ان يكون ما ذكرناه مثله وايضا فانهم فرقوا في هذه الصيغة بين كونها
امرا ودعاء ومسئلة باعتبار الرتبة بان قالوا اذا كان القايل فوق المقول له سمي امرا واذا
كان دونه سمي سؤالا وطلبا ودعاء فلو جاز المخالفة في تسميته امرا جاز المخالفة في تسميته
سؤالا وطلبا وذلك لا يقوله احد وليس لاحد ان يقول ان تسميتهم لذلك بانه امر لا خلاف فيه
بل هو مسلم وانما الخلاف في ان غيره هل يسمى بذلك ام لا لان من قال بان هذه الصيغة مشتركة
بين القول والفعل يسلم صحة ذلك ويقول انها تستعمل في الفعل ايضا لانا ندل على فساد هذه
الدعوى فيما بعد ان شاء الله تعالى والذي يدل على ما قلناه من ان هذه الصيغة حقيقة في القول
دون الفعل اطرادها في القول ووقوفها في الفعل لانه ليس كل فعل يسمى قولا الا ترى انه لا يسمى
الاكل والشرب والقيام والقعود بانه امر وانما يقال الجملة احوال الانسان انه امر فيقال امره مستقيم
وامره مضطرب فاما تفاصيل الافعال فلا يوصف بذلك وليس كذلك القول لان كل قول يحصل
لمن هو دونه بهذه الصيغة يسمى امرا فعلمنا بذلك انه حقيقة فيما قلناه ومجاز فيما ذكروه وايضا
فان هذه اللفظة لها اشتقاق لانه يشتق منها اسم الفاعل فيقال آمر واسم المأمور وفعل الماضي
والمستقبل وكل ذلك لا يتاتى في الفعل فعلم بذلك انها مجاز في الفعل وحقيقة في القول فاما
من تعلق بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة وقال وجدت هذه اللفظة قد استعملت في
الفعل كما استعملت في القول فينبغي ان يكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر وقال وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع فان الجواب عنه ان يقال ان
ذلك كله مجاز وليس بنفس الاستعمال دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ونحن
نبين ذلك فيما بعد واذا لم يكن ذلك دالا على الحقيقة بطل التعلق به وقد ابطلنا ان يكون ذلك
على وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلة واما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله وما
امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انه لا نسلم ان ذلك عبارة عن الفعل بل لا
يمتنع ان يكون اراد بذلك امره الذي هو قوله وامر فرعون الذي هو قوله ولا يطعن على هذا الوجه
مساواة افعاله في هذا الوصف وفي كونها كلمح بالبصر في سرعة تاتيها منه لان ذلك يعلم بدليل آخر

ويجبر اخر وكذلك يعلم بشئ اخر ان افعال فرعون مثل اقواله في كونها غير رشيدة فلا يمكن
التعلق بذلك **فالوجه** الآخر ان ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل واما من تعلق في ذلك
بان اهل اللغة جمعوا الامر الذي هو من قبيل الاقوال اوامر وجمعوا الامر الذي هو من قبيل الافعال
امورا فينبغي ان يكون ذلك دلالة على كونها مشتركة فيهما فقوله يبطل لانه يقال له الصحيح ان
الامر لا يجمع اوامر اصلا وانما يجمع امور مثل فلس وفلوس وزرع وزروع وغير ذلك فاما
اوامر فخارج عن القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع الجمع فكانه جمع اولا امورا ثم جمع
امور اوامر وعلى هذا لا يدل على مخالفتهم بين ذلك لاختلاف المعنيين **واذا** ثبت ما قلناه لا
يمكن التعلق بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره في وجوب اتباع افعاله ع لان ذلك غير دال
فيه على وجه الحقيقة وكونها مرادة على وجه المجاز يحتاج الى دليل غير الظاهر فبطل التعلق به
على كل حال واعلم ان هذه الصيغة التي هي قول القائل افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء
الفعل وخالفوا بين معانيها باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القائل فوق المقول له امرا واذا
كان دونه سؤالا وطلبا ودعاء ومتى استعملوها في غير استدعاء الفعل في التهديد نحو قوله
واستفزز من استطعت وقوله اعملوا ما شئتم وفي الاباحة نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا ونحو
قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وفي التحدي نحو قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
وفي تكوين الشئ نحو قوله كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه كانت مجازا خارجة عن
باب ما وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة من الفريقين ان هذه الصيغة
مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يختص بعضها بالقصد فاذا اراد المامور به كان امرا و
سؤالا بحسب الرتبة وان كره الفعل كان ذلك نهيا وتهديدا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه
ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر قول القائل
لمن هو دونه افعل وصيغة النهي قول القائل لمن هو دونه لا تفعل والخبر مركب من مبتدأ وخبر ومن
فعل وفاعل نحو قولهم زيد في الدار ونحو قام زيد ولو كان الامر على ما قالوه لما كان لفرقهم بين هذه
الصيغ معنى وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار بارادة المامور به على قولهم
فلو صادف ذلك قول القائل لا تفعل لكان امرا وكذلك لو صادف كراهة ذلك لقوله افعل لكان

نهيا وهذا يؤدي الى انه لا فرق بين هذه الصيغ والمعلوم من حال اهل اللغة خلاف ذلك ولا
يلزمنا مثل ذلك بان يقال اليس قد استعمل صيغة الخبر في الامر نحو قوله ومن دخله كان امنا
ونحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك استعمل صيغة الامر في النهي و
غيره من الاقسام نحو الاباحة والتحدي والتكوين وغير ذلك لانا نقول انما استعملوا ذلك على
وجه المجاز دون الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا
نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ
حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة او نجد اللفظة تطرد في كل موضعين او غير ذلك
من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال
من ذلك في وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون
حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال
الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة
ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا
وان لم يقع استعمال اللفظة في واحد من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها
اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك ان لو جعلوا الاستعمال
نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدئ باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول ذلك
فان قيل اليس القايل اذا قال لغيره اريد منك ان تفعل كذا ناب ذلك مناب قوله افعل فينبغي
ان يكون معناهما واحدا قيل له نحن لا نمنع ان يكون لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانا ما ادعينا
انه لا لفظة يستدعى به الفعل الا قول القايل افعل بل الذي ادعيناه ان هذه اللفظة تستبد
بها الفعل وان شاركها غيرها في فايدة هذه اللفظة الا انه متى قال اريد ان تفعل كذا لا
يسمى امرا بل يكون مخبرا والخبر غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السؤال ايضا لا يسمى امرا
وهو لاستدعاء الفعل على قدر ما سموه لانا قد بينا ان معناهما واحد وانما فرقوا بينهما في
التسمية لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن مثل ذلك في صيغة الخبر لانهم فرقوا بينهما
وبين صيغة الامر في اصل الوضع دون اعتبار امر اخر فان قيل اليس القايل اذا قال لغيره اريد ان

تفعل كذا وكان دون المقول له سمي سائلا فينبغي اذا قال ذلك وهو فوقه ان يسمى آمرا قيل له
هذا اثبات اللغة بالقياس وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان للسؤال لفظتان يطلق على مستعملها
لفظ السائل ينبغي ان يكون حكم الامر مثل ذلك ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه
من اعتبار اهل اللغة الفرق بين هذه الصيغ ولو لزم ذلك لزم ان يسمى الاشارة امرا
لان المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل ويسمى سائلا ولا يقول احد انه آمر على
حال فان قيل فلو لم يحتج في كونه آمرا الى ارادة المامور به جاز ان يكون كارها له وقد
علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت بانه اذا استدعى الفعل لا يجوز ان يكون كارها
له بمعنى ان ذلك مستحيل فليس الامر كذلك بل ذلك يمكن وان اردت ان ذلك لا يحسن
فهو مسلم لانه متى استدعى الفعل وكان كارها له كان مناقضا لغرضه وان فرضنا
ان الامر حكيم يدل امره على حسن المامور به فلو كرهه لكان قبيحا وذلك لا يجوز على الحكيم
فلاجل ذلك لا يجوز ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل واما حملهم
ذلك على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان يكون كارها للمنهي عنه وجب في الامر
ان يكون مريدا للمامور به فالجواب عنه ان الكلام في النهي كالكلام في الامر في ان ذلك ليس
بمستحيل ولا يخل ذلك بكونه نهيا وانما يقبح لان من نهى عن فعل وكان حكيما دل نهيه على
قبح المنهي عنه فلاجل ذلك وجب ان يكون كارها له ولم يحسن منه ان يريده لان ارادة القبيح
قبيحة ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان ذلك جائز فان قيل فباي شيء يدخل في ان يكون مستعملا
لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز قلنا بان يقصد الى استعماله فيما وضعوه واطلق القول
فانه اذا كان حكيما فانا نعلم انه امر لانه لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبينه فمتى لم يقرنه به
البيان دل على انه اراد ما وضع له حقيقة ومتى لم نعرف ان القائل حكيم لا نعلم مراده الا بقرينة
او يضطر الى قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبين ذلك في الحال لان القبيح
غير مامون منه فاما الكلام في القصد هل هو من قبيل الاعتقادات او هو جنس مفرد فليس هذا
موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدعى ان الامر امر بجنسه لانا نجد من جنسه ما ليس بامر
ما هو في مثل صورته فان ادعى في ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك فاسدا من وجهين احدهما

انهما

انما يشتبهان على الحاسة ولا يفصل السامع بينهما من جهة الادراك الا ترى ان السامع لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من حيث الادراك وان كان احدهما امرا والاخر تهديدا **والوجه الثاني** ان ذلك يبطل التوسع والمجاز لان معنى المجاز ان تستعمل اللفظة الموضوعة لشيء في غير ما وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست كذلك بطل هذا الاعتبار ولا يمكن ايضا ان يقال انه يكون امرا لانه خطاب ولا انه علم الامر ما امر به ولا انه بصورته لان جميع ذلك يثبت فيما ليس بامر فيبطل اعتبار جميع ذلك **فصل** ١٣ في ذكر مقتضى الامر هل هو الوجوب او الندب او الوقف والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وقوم من الفقهاء الى ان الامر لا يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الامر اراد المامور به ثم ينظر فيه فان كان حكيما علم ان المامور به حسن وليس بقبيح وان كان قديما علم ان له صفة زائدة على الحسن وهي صفة الندب لان المباح لا يجوز ان يريده الله تعالى وان كان الامر غير حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد القبيح والحسن جميعا وذهب قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ويحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه غير انه وان قال ذلك بمقتضى اللغة فانه يقول انه استقر في الشرع ان اوامر الله تعالى واوامر الرسول والائمة على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر يقتضي الايجاب لغة وشرعا ويحتاج ان ينظر في حكم الامر فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب وما ليس بواجب ولا قبيح فظاهر امره لا يدل على احدهما والذي يدل على ذلك انا وجدنا العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه الذم وان كان مشتركا احتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا تركه وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس لاحد ان تعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة تنضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل ذلك ذموه لان ذلك يفسد من

وجهين **احدهما** ان العقلاء اذا ذمّوه علقوا الذمّ بمخالفة الامر دون غيره حتى اذا استفسروا عن ذلك عنّفوا عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه **والثاني** انه لو كان الا على ذلك لوجب ان لا يذمّه الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم له وان لم يعلموا امرا آخر اكثر من مخالفة للامر دليل على تعليق الذمّ بذلك حسب ما قلناه **فامّا** قول من قال انه يقتضي ارادة المامور به فحسب فقد بيّنا في الفصل الاوّل انّ الامر لا يدل على ارادة المامور به من حيث كان امرا فانّما دلّ لامر آخر غير مطلق الامر فسقط الاعتراض بذلك ولا يمكن ان يدعى الاشتراك من حيث وجدت اوامر كثيرة مستعملة في الندب لانّ ذلك انّما يكون كذلك على ضرب من المجاز وقد بيّنا انّ الاستعمال ليس بدلالة على الحقيقة لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان قيل ما انكرتم على من قال انّهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذمّوا العبد اذا خالف سيّده وذلك انّه اذا امره بمنافع نفسه فانّ فوتها يضرّ به فلا بدّ ان يكون موجبا عليه واذا امره بمنافع تعود الى العبد ولا يستضرّ هو بفوتها لم يدلّ على ذلك ولا يذمّونه متى خالف **قيل له** هذا يسقط للوجهين اللذين قدّمناهما احدهما انّهم علقوا الذمّ بمخالفة الامر دون غيره وكان ينبغي على ما اقتضى هذا السؤال ان يعلّقوا الذمّ بدخول الضرر على السيد او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك والآخر انّه يذمّه من لا يعلم انّ السيد يستضرّ بمخالفته وانه ينتفع بامتثاله فلو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذمّه الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف ذلك على انّا لا نسلّم ذلك لانّ السيد قد لا يستضرّ بمخالفة عبده ويستحقّ العبد مع ذلك الذمّ اذا خالفه الا ترى انّ من قال لغلامه اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام آخر فسقاه فانّ العقلاء يذمّون العبد المخالف وان كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك على حال وكذلك يذمّونه وان خالف منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك وادخل الحمّام وكل الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يؤدّبه على ذلك ويذمّه فلولا انّ ذلك كان يجب عليه والّا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما عدّه يوعّد ذلك بالضرر عليه فلاجل ذلك حسن ذمّه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط قولهم بذلك بين منافع تخصّه وبين منافع ترجع الى السيد لانّهم راموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذمّ

بمخالفة

بمخالفة امر سيده لمنافع تعود اليه دون منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الغرض لا فصل
بينهما لان في كلا الحالين يعود الضرر بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما
كان الجواب عنه ما تقدم ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك الا تسجد اذ امرتك فقرعه على مخالفة الامر فلولا ان امره كان يقتضي الايجاب
والا لم يستحق التوبيخ وليس لهم ان يقولوا انه انما ذمه لانه كان قد دله على ان ما امره
به واجب بقرينة اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكروه مخالف للظاهر لان الله تعالى انما علق
ذمه بمخالفة الامر دون القرينة فمن ادعى قرينة احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا ان
قوله ما منعك الا تسجد ليس بتوبيخ وانما هو تقرير على الذي حمله على مخالفة الامر وذلك
ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف بين الامة في ان هذا القول ذم لابليس فمن قال ليس
كذلك سقط قوله ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فحذرنا من
مخالفة اوامر الرسول صلى فلولا انها كانت مقتضية للايجاب والا لم يجب الحذر من مخالفته فان
قالوا المخالفة ليس هو ان لا يفعل ما اقتضاه الامر بل المخالفة هو رد القول وان يقال ليس
كذلك لان الذي ذكروه ضرب من المخالفة وقد يكون المخالفة بترك المامور به الا ترى ان
القائل اذا قال لغيره قم او اقعد فمضى وقام يقال انه خالفه وان لم يرد قوله عليه كما انه اذا
رده عليه وقال ليس الامر على ذلك يقال انه خالفه فكل واحد من الامرين مخالفة ونحن نحمل
الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا ان قوله فليحذر قرينة تدل على ان امره على الوجوب
دون ان يكون ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر مقتضيا للايجاب لم يحسن التحذير
من مخالفته الا ترى انه لا يحسن ان يحذرنا من مخالفة ما ندبنا اليه لما لم يكن له صفة
الوجوب ويحسن ذلك فيما يوجبه علينا فعلم بذلك ان التحذير انما يحسن اذا كان الامر مقتضيا
للايجاب ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ما روي ان النبي صلى قال لبريرة ارجعي الى زوجك
فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال صلى لا انما انا شافع
فعدل عن الامر الى الشفاعة فلولا انه كان يقتضي الايجاب والا لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة
لان شفاعة النبي صلى مرغب في اجابتها فعلم بذلك ان امره كان يقتضي الايجاب فلاجل ذلك لم

ما امرها الا انه اراد ترغيبها في ذلك ولم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في ان الامر يقتضي
الايجاب على ان يقال ان الاحتياط يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور به فان كان
مقتضاه الندب فقد فعله على كل حال وان كان مشتركا فقد امن الذم والعقاب من
مخالفته لو كان واجبا وان كان واجبا فقد امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه في ذلك
على المذاهب كلها الا ان هذا وان امكن فانما يمكن ان يقال يجب عليه ان يفعل المامور به ولا
يعتقد فيه انه على صفة الوجوب لانه ان اعتقد ذلك وهو لا يامن ان لا يكون كذلك يكون
اعتقاده جهلا وانما يسلم له ذلك اذا خلا من اعتقاد في المامور به واقتصر على نفس الفعل
فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين باجمعهم من
عهد النبي صلى الى زماننا هذا في وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر
رسوله ص فلولا انهما يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك وكان للمحتج عليه ان يقول واي
شيء في ذلك مما يقتضي الايجاب والامر لا يقتضي الايجاب وفي علمنا باجماعهم على ذلك دليل
على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة دلتهم على ذلك لان هذا دعوى
محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها ولم نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله ذكروها
على حال فهذه ايضا طريقة معتمدة ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب
بان قالوا ان الايجاب حكم معقول فلا بد من ان يكون اهل اللغة وضعوا له عبارة لان الحاجة
اليه ماسة وليس نجد عبارة تستعمل في ذلك الا هذه اللفظة فينبغي ان تكون مفيدة للايجاب
واعترض على هذا الدليل من خالفهم بان قالوا هذا محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان
يضعوا لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا لكل امر معقول عبارة فان ادعيتم ذلك كان الوجود
بخلافه لانا نعلم ان اختلاف الاراييح امور معقولة ولم يضعوا لكل واحد منها عبارة
تخصه كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا لاختلاف الاكوان اسماء كما وضعوا لاختلاف
الالوان وامور كثيرة معقولة لم يضعوا لها عبارة فما المنكر من ان يكون حكم الايجاب ذلك
الحكم ولو سلم ذلك لقد وضعوا لذلك وهو قولهم اوجبت عليك والزمتك اياه او فرضت عليك
او متى لم تفعله استحققت الذم والعقاب وهذه عبارات تفيد ما اقترحتموه على ان الندب ايضا

والاباحة معنى معقول

معنى معقول ولم يضعوا لها عبارة فان قلتم قد وضعوا لها عبارة وهي قولهم ندبتك
اليه او ابحتك اياه قيل لكم في الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت والزمت انما هو خبر و
ليس بامر قيل لكم وكذلك قولهم ندبت وابحت خبر محض وليس بامر فاستوى القولان فاما
الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضيان الايجاب فلا
يصح لان الاية تضمنت الامر بالطاعة لهما والكلام في الامر وقع هل مقتضاه الايجاب ام لا
فالاستدلال بها لا يصح واما قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله مما قضيت
ويسلموا تسليما فلا يمكن الاعتماد عليه ايضا في ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الاية
بمعنى الالزام وليس بمعنى الامر والالزام هو الايجاب وكذلك قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لا يمكن الاعتماد عليه لان
القضاء بمعنى الالزام على ما بيناه على ان من قال ان الامر يقتضي الندب لا يقول ان لهم الخيرة
بل يقول ان الفعل بصفة الندب والاولى فعله والتخيير انما يثبت في المباح المحض وليس ذلك
قولا لاحد وقوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا يمكن ايضا الاعتماد
عليه لان العصيان قد يكون بمخالفة المندوب اليه ولاجل هذا حملنا قوله وعصى آدم ربه
فغوى على انه خالف ما ندب اليه وقد يتجاوز ذلك الى ان يقال فيمن خالف المشورة بانه عصى
فيقولون اشرت عليك فعصيتني فلا يمكن الاعتماد عليه والذي قلناه هو الاعتراض على
قول من قال لو لم يقتض الامر الايجاب لما سمي من خالفه عاصيا لانا قد بينا ان العصيان
قد يطلق على مخالفة المندوب اليه فاما ما وصف الله تعالى ابليس بالعصيان فانه علم انه فعل قبيحا
بتركه السجود المامور به وقد دللنا على ان الامر يقتضي الايجاب فلم يخرج من بابه ومن قال بالندب
قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال به فاما من اعتمد على ان الامر بالشيء نهي عن ضده
لفظا او معنى فلاجل ذلك يقتضي الايجاب فلا يمكن الاعتماد عليه لان عندنا ليس الامر بالشيء
نهيا عن ضده وسنبين ذلك فيما بعد فلا يمكن الاعتماد على ذلك ولا يمكن ايضا ان يعتمد ايضا
على ان يقال ان الامر يدل على ان الآمر مريد للمامور به واذا كان كذلك فلا بد ان يكون كارها
لضده لان ذلك يفسد من وجهين احدهما انا قد بينا ان الامر لا يقتضي ارادة المامور به

اصلاً فلا يصح ذلك ثم لو اقتضى ذلك لم يجب ان يكون كارهاً لضده **والوجه الثاني** ان ذلك يقتضي ان يكون النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست مكروهة الضد ولا يمكن ايضاً ان يقال ان نفس الارادة للشيء كراهية لضده لان ذلك يفسد من وجهين ايضاً **احدهما** ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون بصفتين ضدين فكيف يمكن ان يدعى ان الارادة بصفة الكراهة **والثاني** ان ذلك ينتقض بالنوافل لانها مرادة وليست مكروهة الضد ولا يمكن ايضاً ان نعتمد بان يقال ان الامر يقتضي المامور به وليس على جواز تركه دليل لان للقائل ان يقول انه لعمري يقتضي المامور به ولكن الكلام في انه كيف يقتضيه هل هو على جهة الوجوب او جهة الندب ولا يمكن ايضاً ان يقال ان الآمر اراد المامور به على جهة الايجاب لان ذلك شيء لم يشر به الى ما قلناه من ان الامر يقتضي الايجاب وان يقال انه اذا اراد المراد فلا بد من ان يكون كارهاً لضده او ارادة الشيء كراهة لضده لا يعقل فان اريد بذلك الوجه الاول فذلك صحيح وينبغي ان يقتصر على ان يقال ان الامر يقتضي الايجاب ولا يتعرض في العبادة وان اريد به ما عدا ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القائلين بالندب ان يقال لهم ينبغي على قولكم الا يكون فرق بين الامر بالنوافل والفرائض لانهم يقولون ان بمجرد الامر لا فرق بينهما وانما علمنا حكم الفرائض وانه يستحق بتركه العقاب بدليل غير الامر ولا يلزمهم ايضاً ان يقال لهم ينبغي ان يكون الامر لا يدل على اكثر من حسن المامور به فقط اذا كان صادراً من حكيم ويلزم على ذلك ان يكون الله تعالى مريداً للمباحات لانها حسنة لانهم يقولون المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعالى ان يريدها في دار التكليف لان ذلك عبث لا فائدة فيه فالاعتماد على ما قلناه واحكمناه

فصل

في حكم الامر الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر الفقهاء ومن صنف اصول الفقه الى ان الامر اذا ورد عقيب الحظر اقتضى الاباحة وقال قوم ان مقتضى الامر على ما كان عليه من ايجاب او ندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى عندي والذي يدل على ذلك ان الاعتبار في هذه الالفاظ بظواهرها وموضوعها في اللغة لانا متى لم نراع ذلك لم يمكننا الاستدلال بشيء من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت صيغة الامر وصورته بعد الحظر كما كانت قبل الحظر وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على خلاف ذلك فيحمل عليه كما اذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها

في اصل الوضع مما عليه والذي يدل انا نص على ذلك ان كون الامر واردا عقيب الحظر اللفظي ليس باكثر من كونه واردا عقيب الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة ورمي الجمار وغير ذلك من الشرعيات قبيح بالعقل فعلها ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على الوجوب او الندب على الخلاف فيه ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي موجبا لاباحتها وكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظي ينبغي ان يكون حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يؤثر في تغيير ذلك ما تقدمه من الحظر الا بدليل فاما تعلقهم في ذلك بان قالوا الحظر لما كان منعا من الفعل ينبغي ان يكون الامر رافعا لذلك وذلك يفيد الاباحة فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار انه ينبغي ان يكون الامر مخالفا لحكم الحظر وكذلك نقول وقد يكون مخالفا له بان يقتضي الوجوب او الندب او الاباحة فمن اين ان المراد احدها دون الاخر وكل ذلك يزيل حكم الحظر فسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان اوامر القران الواردة عقيب الحظر كلها كانت نحو قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونحو قوله واذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان يكون حقيقتها ذلك فليس بصحيح لانا نقول انما علم ذلك بدليل غير الظاهر ولو خلينا والظاهر لحكمنا في هذه الاوامر كما نحكم فيها ابتداء من غير ان يتقدمها حظر فالتعلق بذلك لا يصح على انه قد ورد في القران عقيب الحظر الامر وان لم يوجب الاباحة نحو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس بعد بلوغ الهدي محله ليس بمباح بل هو نسك وذلك بخلاف ما اصلوا القول فيه **فصل ٥ في ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا** اعلم ان الامر اذا ورد فلا يخلو من ان يكون متناولا لمن كان على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان كان متناولا لمن كان على صفة وجب ان يكون مقصورا على من كان عليها ومن ليس عليها لا يلزمه ان يجعل نفسه عليها ليتناوله الامر الا ان يدل دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة له فحينئذ يلزمه لمكان الدليل وذلك نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فاوجب الحج على من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع لا يلزمه تحصيل الاستطاعة ليدخل تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مائتي درهم او عشرين دينارا فمن ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر وان كان الامر مطلقا نظر فيه فان كان

لا يصح على وجه ما الا بفعل اخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم معه المامور به وذلك نحو الامر بالمسبب وهو لا يحصل الا عن سبب فلا بد من ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى ان من اوجب على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا من ضرب فلا بد من ان يلزمه الضرب ليحصل عنده الالم ولهذه الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرايع على ما بينه يلزمه الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع الفعل على وجه القربة وكونها شرعية وكونه كافرا يمنع من ذلك وان كان ذلك المامور يصح على وجه ما حصوله الا انه قد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا بفعل اخر جرى مجرى الاول في وجوب تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك نحو قوله اقيموا الصلوة وقد علمنا ان الصلوة لا يصح الا بالطهارة وستر العورة وغير ذلك من الشرائط ولا يكون شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيل كل ما لا يتم الصلوة الا بها من الطهارة وغيرها وان لم يدل دليل على وجوب فعل اخر غيره فيل اذا كان امر من الامور وجب عليك كذا فانه لا يجب عليه تحصيل ذلك الامر ليلزمه ما اوجب عليه عند حصوله ولذلك قلنا ان قوله تعم وانوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما لم يدل دليل شرعي على ذلك فرقنا بينه وبين قوله واقيموا الصلوة على ما بيناه فاما ما استدل اهل العراق على ان ستر الركبة واجب لان ستر العورة لا يتم الا به فبعيد لان ذلك ليس بمستحيل بل يمكن ستر العورة وان لم تستر الركبة اذا سلم لهم ان الفخذ عورة وان كان عندنا الامر بخلافه اللهم الا ان يدل دليل اخر على ان ستر العورة لا يتم الا بستر الركبة فحينئذ يجب عليه الامر بستر العورة واما ما قاله الشافعي في قوله او عدل ذلك صياما في انه اذا كان بدل كل يوم مدا من طعام فنقص عن المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد علمنا بالشريعة ان بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك فجرى ذلك مجرى الامر بالصلوة وانها لا تكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولو لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه الا ذلك القدر الذي يصيبه فاما دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما او غسل اليدين فخارج عن هذا الباب لان اسم اليدين واقع على عضوين المرفقان داخلان فيهما فليس ذلك من باب ما لا يتم الشيء الا به فمن ظن ذلك فقد ابعد واما ما يحكى عن ابن

عباس في قوله واتموا الحج والعمرة لله انه لما كان الاتمام يقتضي الدخول وجب الدخول الذي
لا يصح الاتمام الا به فالذي يقوى عندي خلاف ذلك لانه لا يمتنع ان يكون الامر متناولا لمن كان
قد دخل في الحج فحينئذ يلزمه اتمامه واما من لم يدخل فيه فليس يجب عليه الدخول اللهم الا
ان يدل دليل على وجوب الدخول غير الامر بالاتمام فحينئذ يجب المصير اليه ولاجل ما قلناه وجب
على من دخل في الحج تطوعا اتمامه وان كان الدخول لم يكن واجبا عليه وحجة الاسلام يجب
الدخول فيها واتمامها لما دل الدليل على ذلك وهذه جملة كافية ينبغي ان نجري هذا الباب على هذا
المنهاج ان شاء الله تعالى **فصل** في ان الامر يتناول الكافر والعبد كما يتناول المسلم والحر ذهب
اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ
ليسوا بمخاطبين بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون المكلف
مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا وفي
ورد الخطاب يحتاج ان ينظر فيه فان كان خطابا للمؤمنين مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ينبغي
ان يكون الخطاب يخصهم ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون به فمثل المؤمنين
فيحكم بذلك لاجل الدليل ومتى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول الكافر والمسلم مثل قوله يا
ايها الناس ولله على الناس وخذ من اموالهم وما جرى مجرى ذلك فينبغي ان نحمله على عمومه وشموله
في دخول الكافر والمسلم تحته الا ان يدل دليل على خلافه فيحكم به ويخرج من جملة العموم وليس
لاحد ان يقول ان الكافر لا يصح منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كفره فلا يجوز ان يكون مرادا
بالخطاب وذلك ان الذي يجب ان يكون عليه حتى يصح تناول الخطاب له ان يكون على صفة
يصح معها اداء ما تناوله الامر او يكون متمكنا من تحصيلها ويحسن تكليفه في الحالين على حد واحد
واذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن بصفة الايمان فيصح منه العبادة فهو متمكن من فعل الايمان
ويجب عليه تحصيله ليصح منه العبادة لان ايجاب الشيء ايجاب ما لا يتم الشيء الا به على ما بيناه
في الفصل الاول في السبب والمسبب والطهارة والصلوة وانه لا فرق بين ان يكون متطهرا في انه
يلزمه فعل الصلوة وبين ان يكون متمكنا منها في انه يلزمه كذلك وكذلك القول في الكافر و
ليس يجري ما ذكرناه مجرى من قطع رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قائما الا انه مع قطع رجله

يستحيل منه فعل الصلوة قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان الايمان ممكن فيه ويجرى فى هذا الباب مجرى من شد رجل نفسه فى انه يلزمه فعل الصلوة قائما لانه متمكن من حلها فيتمكن من فعل الصلوة قائما ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فذم الله تعالى المشركين بمنعهم الزكوة فلولا انهم مخاطبون بها والا ما كانوا يستحقون الذم اذا لم يفعلوها ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى حاكيا عن الكفار قالوا لم نك من المصلين فلولا انهم مخاطبون بها والا لم يعد وامن جملة ما عوقبوا عليه وليس لهم ان يقولوا انهم عدوا من جملة ذلك قوله ولم نك نطعم المسكين وان كان ذلك غير واجب عليهم وذلك انه لا يمتنع عليه ان يكونوا ارادوا بذلك منع الزكوة عن المساكين او منع ما وجب عليهم من الكفارات من اطعام المساكين على ما تضمنته الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه فى جملة ما عوقبوا عليه ويدل ايضا على ذلك ما لا خلاف فيه بين المسلمين من وجوب حد الزانى عليهم اذا زنوا ووجوب القطع عليهم اذا سرقوا فلولا انهم مخاطبون بترك الزنا وترك السرقة والا لم يجب عليهم الحد كما لا يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك واجبا عليهم وتعلق من خالفنا فى ذلك بان قال الصلوة لا تصح منه فينبغى ان لا يكون مخاطبا بها كما ان المقطوع الرجل لما لم يصح منه فعل الصلوة قائما لم يكن مخاطبا بها وقد قلنا ما عندنا فى ذلك فاغنى عن الاعادة وتعلقوا ايضا بان قالوا لو كان الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه قضاؤها اذا اسلم مثل المسلم اذا لم يصل وجب عليه قضاؤها وهذا ايضا غير صحيح لان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل مستأنف وليس ما دل على وجوب الفعل دل على قضائه الا ترى من فاتته الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه قضاؤها وان كان مخاطبا بها فى حال الاداء وكذلك ما دل على وجوب القضاء لا يدل على وجوب المقضى لان الحائض يلزمها قضاء الصوم وان لم يكن ذلك واجبا عليها فى حال الحيض فان قالوا الصوم وان لم يجب عليها فى حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا ذلك ينتقض بالصلوة فانها يجب عليها على وجه ومع ذلك لا يلزمها اداؤها فى حال الطهر والكلام فى العبد كالكلام فى الكافر سواء لا فرق بينهما اذا كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات التى هى اوقات العبادات مستثناة من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط الاعتراض

بذلك

بذلك و اما الصبى الذى ليس بكامل العقل و لا مميز لما يجب عليه ان كان الاسم يتناوله فهو مراد الا انا نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل و من لا يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه الذى كلف فاما ما يتعلق بالاموال فهم داخلون تحت الاسم الذى يوجب فى ذلك من الزكوة و قيم المتلفات و اروش الجنايات و غير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة يدخل تحته البالغ و الطفل فينبغى ان يجب فى ذلك و على هذا يجرى الباب فاما المرئة فان كان الخطاب يخص النساء فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب و ان كان الخطاب يتناول اسم الجنس مثل قوله و لله على الناس فكمثله و ان كان الخطاب يخص الذكور فمن الناس من قال ان النساء لا يدخلن فيه الا بدليل و هو الظاهر من مذهب الشافعى و عليه كثير من الفقهاء و ذهب الباقون الى انها يدخل مع الرجال لان الرجال و النساء اذا اجتمعوا فى الخطاب غلب حكم التذكير و هو الظاهر على مذهب اهل اللغة فينبغى ان يعتمد عليه و هذه جملة كافية فى هذا الباب **فصل ١٧** فى ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده ام لا **ذهب** اهل العدل من المتكلمين و كثير من الفقهاء الى ان الامر بالشئ ليس بنهى عن ضده و ذهب المجبرة و باقى الفقهاء الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ثم اختلفوا فمنهم من قال انه نهى عن ضده لفظا و منهم من قال انه نهى عن ضده معنى **و الذى** اذهب اليه ان الامر بالشئ ليس بنهى عن ضده لفظا و اما من جهة المعنى فعلى المذهب الذى اخترناه فى ان الامر تقتضى الايجاب اذا كان صادرا من حكيم دل على وجوب ذلك الشئ يقتضى ان يكون تركه قبيحا سواء كان له ترك واحد ام تروك كثيرة فانه يجب ان يكون كلها قبيحة اذا كان الامر مضيقا و ان كان مخيرا فيه بينه و بين ضد له آخر دل على ان ما عدا ذلك قبيح من تروكه و ان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح اذا لم يدل على انه واجب مثله مخير فيهما الا ان مع هذا التفصيل ايضا لا يجوز ان يسمى نهيا عن ضده لان النهى من صفات الاقوال دون المعانى و ليس كل ما علم قبحه يسمى منهيا عنه الا على ضرب من المجاز **و الذى** يدل على صحة ما اخترناه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر و صيغة النهى فقالوا صيغة الامر قول القائل لمن دونه افعل و النهى قوله لا تفعل و هما يدركان بحاسة السمع و ليس يسمع من قوله افعل لا تفعل فلا ينبغى ان يكون نهيا من حيث اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معا كما يسمع لو جمع بين اللفظين و قد علمنا خلاف ذلك فاما

اقتضاؤه للنهي من جهة المعنى فقد بيّنا ما عندنا في ذلك وفيه كفاية وذلك يبنى على ان الامر يقتضي
الايجاب وقد دللنا عليه فيما مضى وسنبين ايضا صحة ما قلنا ان الامر بالشيء لو كان نهيا عن
ضده لجاز لقائل ان يقول ان العلم بالشيء جهل بضده وذلك جهالة وليس يلزمنا مثل ذلك
فيما اخترناه من دلالته على قبح تركه لانه لا يمتنع ان يدل الشيء على حسن امر وقبح شيء اخر من
وجهين وليس ذلك بمستنكر ونستحيل ان يكون العلم جهلا لان الصفتين متضادتان فبان
الفرق فاما شبهة من خالف في ذلك فهو ان قال ان الامر يقتضي ارادة المامور به وارادة الشيء
كراهة ضده والحكمة تقتضي الامر بالشيء الا ويكره ضده فان ذلك يسقط بما قلناه من ان
الامر لا يدل على ارادة المامور به ولو دل لم يكن ارادة الشيء كراهة ضده لان ارادة النوافل حاصلة
وليست بكراهة من ضدها ومتى بنى على ان الامر يقتضي الايجاب واذا كان صادرا من حكيم دل على
وجوبه وان ما عداه قبيح اذا لم يدل على انه واجب مخير فيه مثله فهو المعتمد عليه على ما بيناه

فصل في ان الامر بالشيء يقتضي الفعل مرة او يقتضي التكرار ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء
الى ان الامر بالشيء لا يقتضي بظاهره اكثر من فعل مرة ويحتاج في الزيادة الى دليل اخر وهو المحكي
عن ابي الحسن والظاهر من قول الشافعي وقال قوم شذاذ ان الامر بظاهره يقتضي التكرار وذهب
قوم الى الوقف في ذلك وقالوا نقطع ان المرة الواحدة مرادة وما زاد عليه مشكوك فيه متوقف فيه
فالذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر في الشاهد على وتيرة واحدة اذا
سبرناه يقتضي الفعل مرة واحدة ولا يفهم من ظاهره الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه اسقني ما
لا يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعده سفيها وليس لاحد
ان يقول ان ذلك عقل فيه بشاهد الحال وبقرينة اقترنت الى الامر دلت على المرة الواحدة وذلك
ان ما ذكرناه يعقله من لا يعرف القرينة اصلا ولا تخطر بباله ثم القرينة تحتاج ان تكون معقولة
وليس هناك قرينة تدل على ذلك فان قالوا القرينة انه يعلم استكفائه بشربة واحدة وما زاد
عليها لا يحتاج اليه لان هذا الاطريق لنا الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج الى زيادة
الى تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت ذلك في الاوامر في
الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم ويدل على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى الاستغراق

الاوقات لاقتضى استغراق الاحوال والاماكن فلو كان وجب فعله في سائر الاوقات لوجب فعله
على سائر الاحوال في سائر الاماكن وذلك لا يقوله احد انما قلنا ذلك لان الاوقات ظروف
الزمان فكما ان الفعل لا بد له من ذلك فكذلك لا بد له من ظروف المكان والاحوال ويدل
على ذلك ايضا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء من ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن
له ان يطلقها اكثر من واحدة فلو كان الامر يقتضي التكرار لجاز اكثر من مرة وذلك خلاف الاجماع
ويدل على ذلك ايضا ان الامر بالشيء امر باحداثه فجرى في ذلك مجرى الخبر عن احداثه فكما ان الخبر عن
احداثه لا يقتضي اكثر من مرة واحدة فكذلك الامر ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي ع انه لما
قال له سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال ع لا بل لعامنا
هذا ولو قلت نعم لوجب فتبين ان ما يقتضي الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما كان يثبت بقوله
نعم لو قاله ولو كان الامر يقتضي التكرار لما احتاج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر يقتضي الفعل
مرة واحدة فلم استفهم سراقة وهلا قطع بظاهره على انه لذلك العام ولا يحتاج الى الاستفهام
قيل له انما استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون ذلك للابد بدليل غير ظاهر الامر كما وجد مثل ذلك في
اوامر كثيرة مثل الصلوة والزكوة وغيرهما من افعال الشرع فلاجل ذلك حسن استفهامه وتعلق
من خالف في ذلك باشياء منها انهم حملوه على النهي وقالوا ان النهي لما اقتضى التكرار فكذلك يجب في
الامر لانه ضده والجواب عن ذلك انا نقول في النهي مثل ما نقوله في الامر وان الذي يقتضيه ظاهره
ان لا يفعل دفعة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل اخر ومن الناس من فرق بينهما فقال الاستعمال
فرق بين الموضعين لان النهي يعقل منه في الشاهد التكرار الا ترى ان من قال لغلامه لا تفعل كذا وكذا
يعقل منه الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر على ما بيناه وقالوا ايضا ان النهي لما كان يقتضي
الكف والكف عن المنهي عنه لا ضيق فيه ولا حرج فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك الامر لانه
لو اقتضى الدوام للحق في ذلك المشقة والضيق وقالوا ايضا ان من انتهى عن الفعل في الازمان كلها
يقال فيه انه انتهى عما نهي عنه واذا امر بالشيء وفعله ثم فعل مرة اخرى لا يقال انه فعل ما امر به و
المعتمد هو الاول وبعده الفرق الثاني وهو الرجوع الى الشاهد وتعلقوا ايضا بان قالوا انه
اذا اطلق الامر فليس بان يقتضي الفعل في وقت باولى من ان يقتضيه في وقت اخر فيجب ان يحمل على

الاوقات كلها **والجواب** عن ذلك انا نقول انه يجب عليه ان يفعله في الثاني على ما ذهبت اليه في الفور فسقط السؤال ومن قال بالتراخي يقول هو مخير في الاوقات كلها ومن قال بالوقف قال ينتظر بيان وقت الفعل وليس لاستغراق الاوقات فيه ذكر فيدعى فيه العموم وتعلقوا ايضا بان قالوا لو لم يقتض التكرار لما صح النسخ لان معنى النسخ هو ازالة مثل الحكم الثابت بالنص الاول في الثاني بنص اخر على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تاخره عنه ولو كان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة لما صح ذلك على حال **والجواب** عن ذلك ان النسخ انما يصح اذا دل دليل غير الظاهر على انه اريد التكرار فاما اذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه النسخ على حال وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القرآن كلها على التكرار فوجب ان يكون ذلك بمقتضى الامر **والجواب** عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القرآن كلها على التكرار لان فيها ما يقتضي الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج على ما بيناه فاما ما يقتضي منها التكرار فبدليل غير الظاهر وهو الاجماع فمن اين لهم ان ذلك بمقتضى الامر فهذه الجملة التي ذكرناها تاتي على جميع ما يتعلق بهذا الباب

فصل في ان الامر المعلق بصفة او شرط هل يتكرر بتكررهما ام لا **ذهب** اكثر الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة وانه يقتضي الفعل مرة واحدة عند اول الشرط او الصفة ومنهم من قال ان ذلك يوجب التكرار والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان القائل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر الفاكهة لم يعقل منه شراء الفاكهة كلما دخل السوق وانما يعقل ذلك مرة واحدة حتى انه لو فعل دفعة اخرى لاستحق التوبيخ والذم ويدل ايضا على ذلك انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة فتعليقه بشرط او صفة انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه بهما ولو اقتضى ذلك التكرار لاقتضى مطلق الامر وقد دللنا على خلاف ذلك ويدل ايضا على ذلك ان القائل اذا قال لوكيله طلقها اذا دخلت الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضي جواز طلاقها كلما دخلت الدار وانما يقتضي جواز ايقاع الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت ذلك فاوامر الله تعالى ينبغي ان يكون هكذا حكمها لان هذا الامر لا يتغير وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء منها ان قالوا ان الحكم المعلق بالصفة والشرط يجري مجرى تعليله بالعلة فكما ان الامر المعلق بالعلة يقتضي

التكرار عند تكرار العلة وكذلك القول في الشرط والصفة **والجواب** عن ذلك ان هذا
ساقط عنا لانا لا نقول بالقياس والعلل ومن قال بذلك يقول ان العلة دالة على الحكم فلذلك
يتكرر الحكم بتكررها لانه لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول لان ذلك يكون نقضا
لكونها دلالة والصفة والشرط شرط ولا يجب ان يكون مثل الشرط شرطا في كل موضع الا
يجب ان يكون دخول الدار شرطا في جواز الطلاق كلما دخلت الدار وتعلقوا ايضا بان قالوا
لو لم يتكرر بتكرر الشرط والصفة لكان اذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الشرط الثاني
عد قاضيا لا مؤديا فلما كان ذلك باطلا علم انه مراد **والجواب** عن ذلك ان ذلك قضاء في
الحقيقة فان منع من اطلاق هذه العبارة عليه في بعض المواضع فلا اعتبار بذلك لان المعول
على المعاني دون العبارات وتعلقوا ايضا بان قالوا لما كان النهي المعلق بصفة يقتضي تكرره عند
تكرار الصفة فكذلك القول في الامر **والجواب** عن ذلك ان قولنا في الامر في انه لا يقتضي ذلك

في النهي مثل قولنا م

بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلقوا ايضا بان قالوا وجدنا اوامر القرآن المتعلقة بالصفات
والشروط تقتضي التكرار نحو قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحو قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وغير ذلك **والجواب** عن ذلك ان جميع ذلك عقل بغير الظاهر وبدليل دل على ذلك
من الاجماع وغيره ومن الناس من فرق بين بعض ذلك وبين الامر المعلق بالشرط فقال في قوله
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله الزانية والزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة فكانه قال ان
كنتم جنبا فاطهروا لانكم جنب لما علم انه لا يمكن اداء الصلوة مع الجنابة وكذلك فاجلدوا الزانية
والزاني لانهما زنيا فصار ذلك تعليلا لا شرطا واذا كان كذلك جاز حمله على التكرار ولم يسغ ذلك
في الامر المعلق بالصفة والشرط على ما بيناه

فصل ٢٠ في الامر المعلق بوقت متى لم يفعل المأمور

به فيه هل يحتاج الى دليل في ايقاعه في الثاني ام لا **ذهب** اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق
بوقت اذا لم يفعل المأمور به فيه احتاج الى دليل آخر في وجوب فعله في وقت آخر وكذلك قال في الامر
المطلق من ذهب الى انه على الفور قالوا متى لم يفعله في الثاني احتاج الى دليل آخر في ايقاعه في الثالث
والرابع وفي الناس من ذهب الى انه متى لم يفعله في الثاني وذلك الوقت يجب عليه فعله في الثالث او الوقت

الآخر فكأنهم قالوا يقتضي الفعل في الثاني فان لم يفعل في الثاني اقتضاه في الثالث ثم كذلك في
الرابع الى ان يحصل المأمور به **والذي** اذهب اليه ما ذكرته اولا والذي يدل على ذلك هو ان
الامر اذا كان معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمتى لم يفعل في ذلك الوقت
فمن اين يعلم انه مصلحة في وقت آخر ويحتاج في العلم بذلك الى دليل آخر وعلى هذا قلنا ان القضاء فرض
ثان يحتاج الى دليل آخر غير الذي دل على وجوب المقضي وليس لاحد ان يقول ان الامر يدل على وجوب
المأمور به وانه مصلحة وليس للاوقات تأثير في ذلك فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة اي وقت شاء
وذلك انه لا يمتنع ان يكون للاوقات تأثير في كون الفعل مصلحة فيه حتى اذا فعل في غيره كان مفسدة
والذي يكشف عن ذلك ان صلوة الجمعة لا خلاف انها مصلحة وواجبة في وقت بعينه ومن لم يفعلها
فانها تسقط عنه لا يجوز له فعلها في وقت آخر وكذلك من قال لله علي صوم يوم بعينه فانه يلزمه
صوم ذلك اليوم ولا يجوز له ان يصوم يوما آخر فعلم بذلك ان للاوقات تأثيرا في كون الفعل مصلحة
وسقط السؤال فاما تسميته قضاء فكلام في عبارة فربما اطلق عليه ذلك وربما امتنع منه
لضرب من الابهام وليس لهم ان يقولوا لو اقتضى ايقاع الفعل في ذلك الوقت ولم يقتض ايقاعه
في وقت آخر لبطل النسخ وذلك انا قد بينا انه لا يصح النسخ اذا كان الفعل مطلقا او
مقيدا بوقت الا ان يدل دليل آخر على ان ما بعده من الاوقات حكمه حكم ذلك الوقت
فبطل بذلك ايضا هذا السؤال **فصل ٢** في ان الامر هل يقتضي كون المأمور به مجزيا ام لا
ذهب الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان الامر بالشيء يقتضي كونه مجزيا اذا فعل على
الوجه الذي تناوله الامر وقال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا
ويحتاج الى القضاء والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان الامر يدل على وجوب المأمور به
وكونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحة
به واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم تكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه ولبطل كونه مصلحة على
ما تناوله الامر وليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي تناوله الامر و
يحصل مصلحة ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى كما ان المفسد للحج يلزمه المضي
فيه ومع ذلك يلزمه قضاؤه وكذلك الظان لكونه متطهرا في آخر الوقت يلزمه الصلوة ثم اذا علم

کان غیر متطهر یلزمه قضاؤه وذلک ان الذی ذکروه لا یدل علی انه غیر مجزٍ وانما یدل علی ان
مثله مصلحة فی الثانی ونحن لا نمتنع من ذلک وجری ذلک مجری ان یؤمر بالفعل فی وقتین فانه
متی فعل المامور فیهما فلا یقول احد ان ما فعل فی الثانی مجزٍ وما فعل فی الاول غیر مجزٍ وکذلک
ما یفعل بامر اخر فاما تسمیته قضاء للاول فکلام فی العبارة وقد بینا انه لا اعتبار به فاما المضی
فی الحج الفاسد ووجوب الصلوة علی الظان لکونه متطهرا فی اخر الوقت فالذی تناوله الامر فی
هذین اتمام الحج واداء تلک الصلوة وقد فعلهما واما ما یجب علیه من قضاء تلک الصلوة اذا
تیقن انه کان محدثا واعادة الحج فانه علم ذلک بدلیل اخر وقد بینا انه لا اعتبار بتسمیته قضاء
فیتعلق بذلک فی هذا الباب فان قیل انما اردنا بکونه غیر مجزٍ انه لا یعلم اذا فعل انه لا یلزمه مثله
فی المستقبل قیل له وانما اردنا بکونه مجزیا انه لا یعلم انه یجب علیه مثله فی المستقبل ویسقط
الخلاف ویدل ایضا علی ما ذهبنا الیه انه ثبت ان النهی یقتضی فساد المنهی عنه علی ما
سندل علیه فینبغی ان یکون الامر یقتضی کونه مجزیا لانه ضده **فصل** ٢٢ فی حکم الامر
اذا تکرر بغیر واو العطف او بواو العطف ما القول فیه اعلم ان الصحیح ان الامر اذا تکرر بغیر واو
العطف تکرر المامور به ووجب کوجوبه وهو مذهب اکثر المتکلمین والفقهاء وقال قوم انه
ینبغی ان یحمل الثانی علی الاول وعلی انه تاکید له والذی یدل علی صحة ما ذهبنا الیه ان کل
واحد منهما لو انفرد لاقتضی فعل المامور به اما وجوبا او ندبا علی الخلاف فیه فینبغی ان یکون
ذلک حکمه اذا تکرر ولیس ذکره بعد ذکر الاول مقتضیا لحمله علی التاکید الا ان یدل دلیل علی انه
تاکید فیحمل علیه او یکون الاول معرفا او اشارة الی معهود والثانی مثله فیحمل علی ذلک نحو ان یقول
الله تعالی صلوا صلوة صلوا الصلوة فانه یجب ان تحمل اللفظة الثانیة علی غیر الصلوة الاولی ولهذا
ما یکون معرفا فنحو ما روی عن ابن عباس فی قوله ان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا فقال لن یغلب
عسر واحد یسرین فحمل العسر علی انه واحد لما کانا معرفین والیسر علی انهما مختلفان لما کانا منکرین
وقال قوم فی تاویل هذه الایة ان التعریف فی العسر لیس بتعریف العهد وانما هو تعریف الجنس فکانه
قال مع جنس العسر یسر ومع جنس العسر یسر وعلی هذا یکون الثانی غیر الاول والذی یدل ایضا علی
ما قلناه ان الخبرین اذا تکررا اقتضیا مخبرین فوجب ان یکون حکم الامرین مثل ذلک لانهما فی المعنی

واحد فاما قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان الثاني غير الاول الا ان يدل دليل
على انه اراد تاكيد الاول من شاهد الحال او غير ذلك فيحمل عليه فاما اذا عطف احدهما على الآخر نظر
فيه فان كان الثاني يقتضي ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام فيه كالكلام
في الاول سواء لانه لا فرق بين ان يفترق ذلك ويقترن ويصير ذلك بمنزلة امر واحد بفعلين
ولذلك قال الفقهاء في قول القائل لامرأته انت طالق وطالق على انه اوقع الثنتين الا ان
يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل عليه وان كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه الاول حمل على
ظاهره ولا تنافي بينه وبين الاول وان كان الثاني يقتضي بعض ما تناوله الاول فالظاهر من الاستعمال
ان يحمل على انه اريد بالثاني غير البعض الذي تناوله الاول لان من حق المعطوف ان يتناول غير
ما تناوله المعطوف عليه ثم ينظر في ذلك فان كان اذا جعل هذا البعض مرادا بالثاني كان هو بعينه
يمتنع ان يكون مرادا بالاول بعينه فالواجب ان يحمل الاول على ما عداه وان كان لا يمتنع ان يراد بالاول
ما يقتضيه بعينه حمل الاول على جميعه والثاني على البعض الذي تناوله ولذلك قلنا ان قوله حافظوا
على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضي ظاهره ان المراد بالصلوات غير الوسطى ليصح عطف ما
عطف به عليه اللهم الا ان يدل دليل على ان الثاني ذكر تاكيدا او تعظيما وتفخيما فان كان كذلك
حمل عليه كما قيل في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ان المراد بذكر جبريل
وميكال تعظيمهما وتفخيمهما وكذلك قال اكثر اهل العلم في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال قوم انه
لم يقصد بلفظ الملائكة جبريل وميكال ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان فلاجل ذلك حسن عطف
ذلك عليه وذلك موقوف على الدليل فاما اذا كان الثاني اعم من الاول فالقول فيه كالقول اذا
كان الاول اعم سواء الا فيما ذكرناه اخيرا من حمله على التعظيم والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه فاما اذا
ورد الامر باشياء ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون كذلك ونحن نبين ذلك
في الناسخ والمنسوخ ان شاء الله

فصل ٢٣ في ذكر الامر بالاشياء على جهة التخيير كيف القول فيه

ذهب كثير من المتكلمين الى ان الكفارات الثلث كلها واجبة مخير فيها وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم
واليه ذهب اصحابهما وقال اكثر الفقهاء ان الواجب منها واحد لا بعينه وذهب اليه جماعة من المتكلمين
وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن القولين والذي اختاره شيخنا ابو عبد الله ان الواجب واحد لا بعينه

على ما يذهب اليه الفقهاء وذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلث لها صفة الوجوب على وجه التخيير والذي
اذهب اليه ان الثلثة لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار احدها وهذه المسئلة
اذا كشف عن معناها ربما زال الخلاف فيها واعلم ان المعنى بقولنا ان الثلثة لها صفة الوجوب
ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف فاعلمنا ذلك وخيرنا بين
فعلها فالمخالف في ذلك لا يخ اما ان يوافق على ذلك ويقول مع هذا ان الواجب واحد لا بعينه
فذلك يكون خلافا في عبارة لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة واحد من الثلثة
والاثنتان ليس لهما صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى والذي يدل على فساد هذا القول انه
لو كان الواحد منها له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لوجب ان يدل الله على ذلك ويعينه
لانه لا طريق للمكلف الى معرفة ما له صفة الوجوب وتميزه مما ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك
والامر على ما قلناه يكون قد كلفه ما لا دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز ان يكلف
الله تعالى اختيار الرسل والشرايع ولا ينصب على ذلك دليلا لان ذلك قبيح وليس لاحد ان يقول
انه يتميز له باختياره لان بعد اختياره قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يتميز له في حال ما وجب
عليه حتى يصح منه الاقدام عليه وتميزه له من غيره وذلك يكون قبل اختياره ولا يلزم على ذلك تعين
المبيع عند اختيار العقد لان ذلك في الاصل تابع لاختياره دون كونه مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله
ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد من ذلك له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لكان ينبغي
ان لو فرضنا ان المكلف اختار غيره ان لا يجزيه وفي ذلك خروج عن الاجماع لانه لا خلاف بين المسلمين
انه لو اختار اي الثلثة كان اجزاه وفي ذلك بطلان هذا المذهب وايضا فلو كان الواجب واحدا لا
بعينه لما جاز من الحكيم ان يخير المكلف بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب كما لا يحسن ان يخيره بين
الواجب وبين المباح وليس علمه بانه لا يختار الا ما هو الواجب يحسن لذلك لانه لو كان محسنا له لحسنه
اذا خيره بينه وبين المباح اذا علم انه لا يختار الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك فاما من نصر
ما قلناه وقال نعني ان الله تعالى اراد كل واحد منها وكره ترك كل واحد منها مع ترك الاخر ولم
يكره تركه مع فعل الاخر فلا يمكننا الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر لا يقتضي الايجاب لانه
اراد الامر المامور به وكره تركه وبينا ما عندنا في ذلك مع ان هذا المذهب يكاد لا يتصور ولا يتحقق

لانه لا يخلو ان يكره ترك واحد منها ولا يكره ترك الباقى فان اراد ذلك فذلك قول من قال
ان الواجب واحد لا بعينه وان قالوا انه كره تركه وترك الاخر فقد جمعهما للكراهة فينبغى ان
يكونا جميعا واجبين على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم ولم يكره ترك واحد مع فعل الاخر كما
يستحيل لانه اذا كرهه مع ترك الاخر فقد حصلت الكراهة له وتعلقت بنفسها فكيف لا تكون
حاصلة اذا قدرنا فعل الاخر وتعلقها خالف فى ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب
منها واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا ايضا لو لم يفعل الثلثة لا يستحق العقاب على واحد منها
فعلم بذلك ان الواجب هو الواحد والجواب عن ذلك بان هذا يسقط بما حررناه لانه اذا فعل الثلثة
فالذى كان واجبا عليه واحد وان كان الباقى له صفة الوجوب لانه كان مخيرا فيها فلاجل ذلك
استحق ثواب الواحد على جهة الوجوب والثنتان فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون الشئ له صفة
الوجوب اذا فعل مفردا فاذا فعل مع غيره كان الواحد منها لا يتغير وجه كونه واجبا والباقى
يصير ندبا فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذلك اذا لم يفعل الثلث فانما يستحق العقاب
على واحد لان واحدا منها كان واجبا عليه دون الثلثة فان قيل فايها يستحق عليه الثواب اذا جمعت و
ايها يستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شئ منها قيل له لا يلزمنا بيان ذلك بل ما يعلمه الله تعالى من انه
لا يتغير كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثيبه عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بترك ذلك بعينه
وفى الناس من قال انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف والاول عندنا
هو المعتمد

فصل ٢٤ فى ان الامر هل يقتضى الفور او التراخى

ذهب كثير من المتكلمين والفقهاء
الى ان الامر يقتضى الفور وهو المحكى عن ابى الحسن الكرخى وذهب كثير منهم الى انه على التراخى وهو
المحكى عن ابى على وابى هاشم وذهب قوم الى انه على الوقف وقال يحتمل ان يكون مقتضيا الفور
او التراخى ويحتاج الى دليل واختلفوا فمن جاز منهم تاخير البيان عن حال الخطاب فى المجمل قال
لم يدل فى حال الخطاب على انه اراد الفعل فى الثانى قطعت على انه غير مراد فيه وتوقفت فى
الثالث والرابع فيما زاد عليه وكذلك اذا جاء الوقت الثانى ولم يبين له انه مراده فى الثالث
قطعت على انه غير مراد فيه ثم على هذا التدريج هذا الذى اختاره سيدنا المرتضى ومن لم يجز تاخير
بيان المجمل عن حال الخطاب لم يجوز ذلك والذى اذهب اليه هو الاول والذى يدل على ذلك انه

دليل

قد ثبت بما دللنا عليه ان الامر يقتضي الايجاب فلو لم يقتض الفعل في الثاني لم ينفصل مما ليس
بواجب في هذه الحال لان ما ليس بواجب هذا حكمه من انه يجوز تركه وهذا لا خفاء به وهذا
يؤدي الى نقض كونه موجبا فان قالوا انما يجوز له ان يؤخر بشرط ان يفعل في الثالث وكذلك
فيما بعد قيل له على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج الى دليل حتى يصح ان يكون مخيرا بينه وبين
الفعل فاما اذا لم يثبت ذلك فكيف يجعل مخيرا بينه وبينه ولا فرق بين من اثبته من غير دليل
وبين من اثبت فعلا اخر وجعله مخيرا بينه وبينه فلما كان هذا فاسدا بلا خلاف كان العزم مثله
وليس لهم ان يقولوا انا نحن لا نثبت العزم الا بدليل وذلك انه لما ثبتنا ان الفعل واجب وكانت الاوقات
في ادائها متساوية اثبتنا العزم والا انتقض كونه واجبا وذلك ان هذا انما يتم اذا ثبت
لهم ان الاوقات متساوية في الاداء ودون ذلك خرط القتاد وايضا فلو كان مخيرا بينه وبين
العزم لجاز له ان يقتصر عليه ولا يفعل الواجب لان هذا حكم سائر الابدال وفي ذلك اغراء
له بترك الواجب والا يفعل شيئا منه اصلا ويقتصر على العزم ابدا وفي ذلك خروج عن الدين
فاما من قال انه يجوز له تاخيره بشرط ان يفعل في الثالث فقوله يفسد من وجهين احدهما
ان على هذا القول صار مخيرا في الوقت الثاني بين فعله وان لا يفعل وهذه صفة الندب والثاني
انه لا يعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح منه تاخيره عن الثاني اليه وفي بطلان الوجهين معا ثبوت
ما قصدناه ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور ان الامر في الشاهد يعقل منها الفور الا ترى ان
من امر غلامه بفعل فلم يفعل استحق الذم ولو كان يقتضي التاخير لجاز له ان لا يفعل ويعتل بذلك
ويقول انا مخير بين الفعل وبين العزم عليه فلم اذم وفي علمنا ببطلان هذا الاعتلال دليل على
انه اقتضى الفور وليس لهم ان يدعوا قرينة دلت على انه يقتضي الفور لاجلها ذم وذلك ان
القرينة المدعاة غير معقولة فيحتاجون الى ان يبينوها وايضا فانه يذمه من لا يعرف القرينة اصلا
فعلم انه انما يذمه لانه عقل من مقتضى الامر الفور دون التراخي ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور
انه لا يخلو من ان يكون المامور يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية او الى غاية فان جاز له تاخيره ابدا
لا الى غاية ففي ذلك اخراج له من كونه واجبا وان كان يجوز له تاخيره الى غاية كان ينبغي ان يكون
تلك الغاية معلومة وكانت تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم يعلم ذلك كان مكلفا لايقاع

انه وان جاز تاخيره فلا يجوز ذلك الا الى بدل وهو العزم وقد بينا فساده

الفعل في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق فان ذكروا انه يكون مخيرا بين
الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم من ان في ذلك افساد التكليف وان يقتصر
المكلف من فعل الواجبات على العزم فحسب فلا يفعل شيئا منها وذلك خلاف المعقول والدين
جميعا فاما من قال هربا من ذلك انه يتعين الوقت عليه اذا غلب في ظنه انه متى لم يفعل اخترم
او عجز عنه فانه يقال له واي امارة توجب هذا الظن المدعى وذلك لا سبيل له اليه على انه اذا
كان مخيرا بين الفعل والعزم فلو غلب في ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم فينبغي ان يجوز
له الاقتصار عليه وفيمن وافقنا على هذا المذهب من استدل على ذلك بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وبقوله فاستبقوا الخيرات وذلك يضعف الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انه امر بالتوبة
لانها هي التي يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على الفور فاما الفعل الواجب الذي
لم يتقدمه غيره من المعاصي حتى يغفر فكيف يحمل عليه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب
يصير الاية مجملة لانه يستحق الثواب بالواجب والندب وليس الندب واجبا اصلا ومنهم من استدل
على ذلك بان قال ان الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكمة وان لم يكن مذكورا في اللفظ
فاشبه ما يقتضيه العقود والايقاعات من الطلاق والعتاق فكما ان ذلك كله على الفور وجب مثله
في الامر وهذا لا يصح الاستدلال به من وجهين **احدهما** ان هذا قياس ونحن لا نقول بالقياس
اصلا فكيف يمكننا ان نعتمد على ذلك ومن قال بالقياس لا يمكنه ايضا ان يعتمد هذه الطريقة لان القياس
يوجب غلبة الظن وهذه المسئلة طريقها العلم فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال
القياس في ذلك لكان هذا الاستدلال لقرينة اقترنت الى ظاهر الامر والقوم لا يمنعون من ذلك
وانما الخلاف في الاوامر المطلقة الخالية من القرائن فعلم ان المعتمد ما قدمنا واذا ثبت ان الامر
على الفور فمتى لم يفعله في الثاني احتاج الى دليل اخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه فيما تقدم
وفي ذلك بطلان مذهب من قال ان بالامر الاول يلزمه الفعل في الثالث والرابع الى ان يحصل الفعل
واستدل من قال ان الامر يقتضي التراخي بان قال ان الامر انما يقتضي كون الفعل واجبا وليس للاوقات
ذكر في اللفظ وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا فيه لانه
لو اراد ايقاعه في بعضها لبينه فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله **والجواب** عن ذلك ان ايقا

ان الاوقات

ان الاوقات وان لم يكن مذكورة في اللفظ فوقت الفعل هو الثاني وهو معلوم بالادلة التي ذكرنا فيجب المصير الى مقتضاها وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل في الثالث لبينه فعندنا انه بينه بالادلة التي قدمناها ثم لاصحاب الوقف ان يقولوا ولو اراد التراخي لبينه فيجب ان يتوقف في ذلك وينتظر البيان ومتى اعتمد ذلك اصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من ان الدليل قد دل على انه يقتضي الفعل في الثاني وان اعتمدوا على انهم وجدوا الاوامر مستعملة في الفور والتراخي فقد بينا ان نفس الاستعمال لا يدل على ان ما استعملوه حقيقة وذلك مجاز عندنا اذا استعمل على ما قالوه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل ٢٥** في الامر الموقت ما حكمه لا يجوز ان يرد الامر من الحكيم بعبادة معلقة بوقت يقصر الوقت عن ادائها فيه فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه فان كان مما يستغرق اداء العبادة فيه وجب اداءه فيه بلا خلاف وذلك نحو الصوم المعلق بالنهار فانه يجب اداءه في جميعه وان كانت العبادة يمكن اداءها في بعضه فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال الوجوب متعلق باول الوقت ومنهم من قال يجب اداءها في اخره ومنهم من جعله مخيرا بين ادائه في اوله واخره وفيما بين ذلك فان اخره الى اخره تضيق عليه الاداء فيه ثم اختلفوا فقال قوم منهم يجب عليه الفعل في اوله فمتى لم يفعل يجب عليه العزم على فعله في اخره ومنهم من قال هو مخير في الاوقات كلها ولا يجب عليه العزم ومن العلماء من وقف في ذلك وانتظر البيان وقال كل ذلك جائز والذي يقوى في نفسي انه اذا وردت العبادة معلقة بوقت له اول واخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها في اوله واخره ولم فان لم يفعل في اوله وجب عليه العزم على ادائه في اخره ثم يتضيق في اخر الوقت وذلك نحو ان يقول الله تصدقوا اليوم بدرهم او صم في هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق في اول النهار او وسطه او اخره وكذلك يكون مخيرا بين ان يصوم في اول الشهر او وسطه او اخره الا ان يقوم دليل على انه واجب في اوله فيخرج عن هذا الباب والذي يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول في تناول الامر له باداء العبادة فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغي ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا يرجع عليكم في اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا فان ذلك لا بد منه في اخر الوقت لانه ان لم نقل ذلك ادى الى فوات العبادة وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقته وليس لاحد ان يقول ان هذا

ينتقض

ينتقض بما ذكرتموه في الباب الاول من ان الامر يقتضي الفور وانه يجب المامور عقيبه وذلك انا انما
قلنا ذلك في الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد فحملناه على الفور وحمل مخالفونا على التراخي
لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر الموقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله
واخره فقلنا انه مخير فيهما فان قيل فكيف اوجبتم العزم بدلا منه في الوقت الاول ولم يذكر العزم
في اللفظ وهلا لزمكم ما الزمتموه من خالفكم في الامر المطلق في قوله انه يقتضي التراخي واوجب العزم بدلا
منه في كل الاوقات قيل له اذا ثبت ان الامر يتناول الوقت الثاني كتناوله الوقت الاول وهو
يقتضي الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدلا منه في الاول ادى ذلك الى خروجه عن كونه واجبا فلاجل ذلك
اوجبناه وليس كذلك في الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب في الاوقات ولا ان الامر يتناول الاوقات
على جهة البدل فيثبت العزم بدلا منه في الاول بل كان الوقت الذي يلزمه اداء الفعل فيه هو
الثاني لم يجز ان يثبت العزم بدلا منه واحتاج المخالف في اثبات ذلك الى دليل فاما من قال انه
يجب تاخيره فمتى فعل في الاول كان نفلا فذلك نقض لاقتضاء الامر الايجاب وانتقال الى مذهب من
يقول انه يقتضي الندب وذلك خلاف الصحيح على ما دللنا عليه فان قال لو كان واجبا في اوله لكان
متى لم يفعل فيه استحق الذم لان بذلك يتميز الواجب من النفل فلما لم يستحق الذم بان لا يفعل في الاول
علمنا انه نفل فيه قيل له انما يجب ان نقول بسقوط الذم عمن لم يفعل فعلا بعينه على انه ندب اذا لم يكن
هناك امر يستند ذلك اليه الا كونه نفلا فاما اذا كان هناك امر يستند اليه ذلك فلا يصح الا ترى انه
اذا فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه ويسد مسده من الواجب متى لم يفعله وفعل ذلك الامر لم يستحق
الذم وانما يتم ذلك في الامر المضيق اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم يفعله بعينه او في ذلك الوقت
استحق الذم وقد بينا ان هذه المسئلة بخلاف ذلك وان هناك عزما يقوم مقامه فان عادوا الى
ان يقولوا العزم ليس عليه دليل كررنا عليهم الكلام الاول وهو انه اذا ثبت ان الامر تناول الوقت الثاني كتناوله
للوقت الاول فلا بد متى لم يفعل في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الى ان يكون نفلا وقد
ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم ان تعدلوا من ذلك الى فعل العزم جاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا
فما الفرق قيل له حمله على كونه نفلا نقض لكونه واجبا وليس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا على ما
بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين فان قيل فعلى هذا المذهب فما قولكم في صلوة الظهر التي لها وقتا

اول ولاخره وكذا سائر الصلوات قيل له اختلف العلماء في ذلك واصحابنا ايضا فمن الفقهاء من جعل الفرض
متعلقا باخره ومتى فعله في الاول كان نفلا وربما سماه موقوفا على ان يأتي عليه الوقت الاخير وهو
على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة وبخروج الوقت فيحكم له بالوجوب ومع تسميته نفلا يكون
اجزأت عن الواجب وهذا هو المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة وذهب قوم من الفقهاء
الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت الاول بالفضل ومنهم من لم يرجح
وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله
وانه متى لم يفعل استحق الذم والعقاب الا انه متى اداه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى
انه مخير في الاوقات كلها اولها واخرها غير ان اداءها في اول الوقت افضل واذا نصرنا المذهب
الاول نقول انما قلنا ذلك لانه لم يخير على كل حال بين الصلوة في اول الوقت واخر الوقت وانما
فرضه الوقت الاول فلا يصح ان يجعل مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له وجرى ذلك مجرى الامر المضيق
المعين بوقت مضيق وليس لهم ان يقولوا ان ذلك يقتضي ان يكون للصلوة لها وقتان وذلك انا
نقول اذا نصرنا هذا المذهب ان لها وقتين في الجملة بالاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفناها الى كل
واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا فيكون الوقت الاول لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل
الصلوة فيه من علة او مرض او شغل ديني او دنياوي والوقت الثاني يكون وقت من له بعض هذه
الموانع فتكون للصلوة وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لان الامة
كلها تقول ان كل صلوة لها وقتان فلا يفصلون هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لان
من خالف في هذا يخالف فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة الهدى ع ومتى نصرنا
المذهب الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبي ص بين ان لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت
ولم يفصل فينبغي ان يكون مخيرا فيها ويقوي ذلك باخبار كثيرة وردت عن ائمة الهدى ع متضمنة
لذلك وتعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه المسئلة كلام في فرع والذي ذكرناه اولا كلام
في الاصل فلا ينبغي ان يخلطهما جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول في الصلوات بان يقال ان الاحتياط
يقتضي ادائها في الاول لانه اذا تناول الامر ذلك والاخبار تقابلت في جواز تأخيرها عن اول
الوقت والمنع من ذلك فينبغي ان يتعارض ويرجع الى ظاهر الامر في وجوب الصلوة في الوقت الاول

فان قيل

فان قیل لو كانت الصلوة واجبة فی اول الوقت لا غیر لكان متی لم یفعل فیها استحق العقاب و اجمعت الامة علی انه لا یستحق العقاب ان لم یفعلها فی اول الوقت فان قلتم انه سقط عقابه مع قبل لكم و هذا ایضا باطل لانه یكون له اغراء بالقبیح لانه اذا علم انه متی لم یفعل الواجب فی الاول انه یستحق العقاب علیه سقط عقابه كان ذلك اغراء قیل له لیس ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه اذا بقی الی الثانی و اداها و هو لا یعلم انه یبقی الی الثانی حتی یؤدیها فلا یكون مغری بتركها و لیس لهم ان یقولوا لو فعل هذا لو مات عقیب الوقت الاول ینبغی ان لا یقطع علی انه غیر مستحق للعقاب و ذلك خلاف الاجماع ان قلتموه و ذلك ان هذا الاجماع غیر مسلم بل الذی نذهب الیه ان من مات فی الثانی مستحق للعقاب و امره الی الله تعالی ان شاء عفا منه و ان شاء عاقبه فادعاء الاجماع فی ذلك لا یصح **فاما** من خیر بین الاوقات و لم یوجب العزم فی الاول بدلا منه فان ذلك ینقض كونه واجبا لان هذا حكم الندب فما ادی الی مساوات الواجب للندب ینبغی ان یحكم ببطلانه **و من** قال انه نفل فی الاول فقوله یبطل بما ثبت من اقتضاء الامر الایجاب فمن خالف فی ذلك كان الكلام فی مسئلة اخری و قد مضی الكلام فیها و یدل ایضا علی بطلان هذا القول ان الصلوة فی اول الوقت لو كانت نفلا لكان متی نوی بها النفل لكانت تجزیء عن الفریضة لان النیة المطابقة للصلوة اولی بان تجزیء معها الصلوة من النیة المخالفة لها و قد اجمعوا علی انه متی نوی بها النفل لم یجزه فیبطل بذلك كونها نفلا فی الاول **و لما** اذا قال انها موقوفة فكلامه غیر محصل لان الوجوه التی یقع علیها الافعال فتكون واجبة او ندبا لا یتاخر عن حال الحدوث و لا تكون امورا منتظرة فان وقعت الصلوة فی الوقت الاول علی وجه الندب فینبغی ان یكون ندبا و ان خرج الوقت و قد اجمعوا علی خلاف ذلك و ان وقعت واجبة فان ذلك یبطل كونها ندبا **فاما** ما یتفرع علی هذه المسئلة من وجوب القضاء علی الحائض اذا طهرت فی اخر الوقت او سقوطه عنها فكلام فی الفرع و قد بینا الصحیح من ذلك فی كتبنا المصنفة فی الفقه فمن اراد ذلك وقف علیه من هناك و هذه جملة كافیة فی هذا الباب

فصل ۲ فی ان الامر هل یدخل تحت امره ام لا

اعلم ان الصحیح انه لا یجوز ان یدخل الامر تحت امره و یفارق ذلك الخبر و الذی یدل علی ذلك ان الامر لا یكون امرا الا باعتبار الرتبة فیه علی ما بیناه فیما تقدم و هی ان یكون الامر فوق المامور و هذا

لا يصح ان يكون بين الانسان وبين نفسه والخبر ليس كذلك فانه يجوز ان يخبر الانسان عن نفسه
ويجمع بينه وبين غيره في تناول الخبر لهما لان الرتبة غير مراعاة في الخبر وليس لهم ان يقولوا ليس
هذا المثال مثالا للامر لانكم قلتم لا يحسن ان يامر الانسان نفسه ومثل هذا موجود في الخبر
لانه لا يحسن ايضا ان يخبر نفسه فاما الاخبار عنها فليس يشبه لذلك وذلك انه انما لا يحسن ان يخبر
الانسان نفسه لانه عبث لان الخبر انما وضع للافادة فاذا كان عالما بما يخبر به فاخباره نفسه
بذلك لا فائدة فيه وكان عبثا وليس كذلك الامر لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه امرا
وكذلك اذا امر غيره بلفظ فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخبار نفسه لما قلناه من انه عبث وانما قلنا
انه يصح ان يخبر عن نفسه ليعلم بذلك ان الرتبة غير مراعاة في الخبر اصلا فاذا ثبت هذه الجملة فالنبي
اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم به لاجل الدليل
ويفارق ذلك افعاله عم لانها بالعكس من اوامره لان افعاله تخصه ولا نعلم انها متعدية الى غيره
الا بدليل واوامره متعدية ولا يعلم تناولها له الا بدليل فاختلف الامران **فصل ٢٧** في ذكر
الشروط التي يحسن معها الامر اعلم انه لا يحسن الامر الا بعد ان يكون الآمر على صفة والمامور على صفة
والمامور به على صفة والامر على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختل شيء من ذلك لم يحسن
ونحن نبين جميع ذلك **واما** ما يجب ان يكون عليه الآمر فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله تعالى
فلا بد من ان يكون عالما بان المامور يتمكن من اداء ما امر به ويعلم ان المامور به على وجه يحسن الامر به
ويعلم انه مما يستحق بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب واما اذا كان الآمر ممن لا يعلم
العواقب من الواحد منا فانه يحسن منه الامر اذا ظن في المامور ما ذكرناه بان يشترط اداءه ان قدر
عليه لانه اذا لم يعلم العواقب فان الظن يقوم له مقام العلم ولو لم يحسن مع الظن لما حسن من الواحد
منا ان يامر غيره البتة لانه لا طريق له الى العلم بانه يقدر عليه ولا يقدر عليه في المستقبل ولا بد
ان يعلم حسن المامور به ويقصد بذلك وجها حسنا ولا يقوم الظن في ذلك مقام العلم والشرط لا
يدخل في ذلك كما دخل في كونه قادرا ولاجل هذا لا يحسن منا ان نامر غيرنا بفعل في الغد الا بشرط ان
يكون قادرا عليه في الغد ولا يجوز ان نامره بفعل لا نعلم حسنه في الحال فبان الفرق بين الامرين ولو
ان قائلا سوى بين حسن الشرط في الامرين لم يكن ذلك بعيدا الا ان الواحد منا يامر غلامه بان تزود بعض

الانسان

التبيان في الغد ولا بد من اشتراط كونه قادرا عليه في حال الرد ولا بد من شرط كونه حسنا في
الوقت ايضا لانه لو عرض في حال الرد وجه من وجوه القبح من غصب ظالم لها او غير ذلك من وجوه
الفساد لم يحسن ردها في تلك الحال واما القصد بذلك وجها من وجوه الحسن فلا بد منه على كل
حال ومن الناس من جوز في القديم تعالى ان يامر المكلف بشرط ان يبقى على كونه قادرا قبل حال الفعل
بوقت ولا يمنعه منه والصحيح الاول لان الشرط انما يصح فيمن لا يعلم العواقب فاما من يعلمها فلا يحسن
منه ذلك ومتى قيل انه يحسن ذلك ويكون ذلك الامر لطفا لغير هذا المكلف كان ذلك ايضا فاسدا
لانه لا يخلو من ان يكون المامور نفسه في ذلك الفعل مصلحة له او لا يكون كذلك فان كان مصلحة له
فيجب اقداره عليه وان لا يمنع منه وان لم يكن مصلحة له فلا يحسن ان يوجب عليه ما هو لطف للغير فلاجل
ذلك قلنا ان النبي لا بد ان يكون له في تحمل اعباء الرسالة لطف ولولا ذلك لما وجب عليه
الاداء فكذلك القول هاهنا ولا بد ان يكون القديم تعالى عالما بان المكلف يفعل ما امر به ولا يعصي
فيه او يكون في ذلك لطف للغير ان علم انه يعصي على ما نقوله في قبح تكليف من علم الله انه يكفر
اذا لم يكن فيه لطف للغير ومن خالف في ذلك لم يشترط هذا الشرط ومن الناس من شرط في
حسن امر الله تعالى الا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك ونحن نبين الصحيح من ذلك
في باب الناسخ والمنسوخ ان شاء الله **واما** الصفات التي يجب كون المامور عليها فهي ان يكون متمكنا من
ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك مجرد القدرة اقتصر عليه وفعلت فيه قبل
الفعل بحالة واحدة او قبل ذلك باحوال وان كان الفعل يحتاج الى العلم فلا بد من حصوله في حال
وقوع الفعل فان كان العلم من فعله مكن قبل ذلك من سببه باوقات يمكنه تحصيل العلم فيها في
حال الفعل وان كان يحتاج الى نصب الادلة نصبت له لينظر فيها فيعلم ما كلف وان كان محتاجا
الى آلة مكن منها فان كانت محلا للفعل مثل اللوح في الكتابة والسكين في القطع وغير ذلك وما
يكون في حكم المحل مكن منها في حال الفعل وان كانت الآلة مما يحتاج الى تقدمها مكن منها قبل
الفعل مثل القوس في الرمي وان كان الفعل يحتاج الى الآلة في حال الفعل وقبله مكن منها في
الحالين على ما قلناه في السكين في القطع وغير ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه
الى الارادة مكن منها ولا يصح منعه منها عند من قال بالارادة وما يحتاج الى النظر والسبب

فلا بد من

فلا بد من تمكينه منهما ومن شرائطه ايضا ان لا يكون الآمر ملجأ الى ما امر به لان من هذه
صفته لا يحسن امره الا ترى انه لا يحسن ان يكلف الانسان ان لا يقتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك
وكذلك الواقف بين يدي السبع لا يحسن ان يكلف العدو فاما من قال لا يحسن ان يكلف الانسان
قتل نفسه لانه ملجأ الى ذلك فغلط لان الالجاء انما هو الى ان لا يقتلها فاما الى قتلها فليس بحاصل
وعلى هذا يحسن ان يكلف قتل نفسه ولهذا اخبر الله تعالى عن قوم فيما مضى انه كلفهم قتل نفوسهم بقوله
تعالى اقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم وكذلك يحسن ان يكلف من شاهد السبع الوقوف
لان الالجاء انما هو الى الهرب لا الى الوقوف **فاما** الصفات التي يجب كون الامر عليها فان
يكون متقدما على الوقت الذي كلف المأمور ان يفعل فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد الترغيب
في الفعل ولا يصح منه ان يستدل به على وجوبه عليه فيجب تقدمه عليه من هذا الوجه فاما
قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم يكون اعلاما ومن شرط الامر ان يقارن الفعل فغلط لانهم
ان ارادوا بقولهم انه اعلام انه مما يصح ان يعلم به لزوم المأمور به في وقته فهو خلاف في عبارة
وان قالوا يعلم به ان الامر سيحدث في وقته امر آخر فليس في الامر المتقدم دلالة على ذلك على ان هذا
القول من قائله دفع لما يعلم ضرورة خلافه لان الاوامر في الشاهد لا يكون قط الا متقدمة ومتى
لم يكن كذلك لم يحسن فكذلك اوامر الله تعالى الا ترى انه انما يحسن من الواحد منا ان يأمر غلامه
ان يسقيه ماء قبل ان يسقيه ويصح منه ان يسقيه فاما في حال ما سقاه فلا يحسن ذلك فمن ارتكب
حسن ذلك كان دافعا للضرورات **واما** تقدمه قبل وقت الفعل باوقات فليس بواجب لكنه يحسن اذا كان
فيه معنى نحو ان يكون فيه صلاح لمن خوطب به بان يكلف اداؤه الى من امر به ممن يوجد في المستقبل نحو
اوامر الله تعالى لنا في وقت النبي ص بقوله اقيموا الصلوة لانه لا خلاف بين الامة انه امر لسائر المكلفين
وان اهل كل عصر قد كلفوا اداءه الى اهل العصر الثاني ويدل على حسن ذلك ايضا انه يحسن في الشاهد
ان يأمر الواحد منا غلامه بفعل بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي ان يوصي لولده وولد ولده ولمن يجيء من
بعدهم من النسل ويأمرهم ان يفعلوا في الوصية ما يريده وهذا لا يدفع حسنه منصف وعلى هذا قلنا
انه يحسن امر المعدوم والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي قد علم ان علته ستزاح فيه ويمكن من
فعله ويبين ذلك ان الفعل الذي امر به لا يحتاج الى تقدم القدرة في حال الامر لانها لو وجدت في تلك

الحال وعدمت فی حال الحاجة الی الفعل لم یحسن امره فدل علی ان الحاجة الیها تقع قبل حال الفعل بحال ولولم یحسن ذلک لم یحسن من الواحد منا ان یامر غیره بان یفعل فی غد فعلا یحتاج الی آلة مع عدمها وان علم انه یتمکن منها فی غد حتی یجب الا یحسن منا ان نامر النجار باصلاح الباب الا والالة التی بها یصلح فی یده وهذا لا یحتاج الی افساده لانه معلوم ضرورة خلافه وهذه جملة کافیة فی هذا الباب

الکلام فی النهی فصل ١ فی ذکر حقیقة النهی وما یقتضیه وجملة من احکامه

النهی هو قول القائل لمن دونه لا تفعل کما ان الامر قوله له افعل وما دل علی احدهما دل علی الاخر فالطریقة واحدة وانما یکون نهیا اذا کره الناهی المنهی عنه عند من قال بذلک والذی اقوله فی ذلک ما قدمت ذکره فی باب حقیقة الامر من ان هذه الصیغة وضعها اهل اللغة لیدل او علی ایجاب الامتناع من الفعل ثم ینظر فی ذلک فان کان صادرا من حکیم دل علی ان ذلک الشیء قبیح لانه لا یوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذا دلالة علی القبح وقد یرد هذه الصورة ولا یفید النهی علی الحقیقة علی ضرب من المجاز مثل ما قلناه فی صیغة الامر ولاجل هذا قلنا فی قوله تعالی لا تقربا هذه الشجرة ان صورته صورة النهی ولیس ما تناوله قبیحا بل الاولی ترکه وعبر عن ذلک بانه نهی بقوله تعالی ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة مجازا من حیث کانت صورته صورة النهی علی الحقیقة والدلالة علی ذلک ما دللنا به علی صورة الامر سوا وشرائط حسن النهی تقارب شرائط حسن الامر علی السوا فاما اقتضاؤه التکرار والامتناع مرة واحدة فاکثر المتکلمین والفقهاء من قال ان الامر یقتضی الفعل مرة واحدة ومن قال انه یقتضی التکرار قالوا فی النهی انه یقتضی التکرار ومنهم من سوی بینهما وقال ان الظاهر یقتضی الامتناع مرة واحدة وما زاد علی ذلک یحتاج الی دلیل ومنهم من توقف فی ذلک کما توقف فی الامر والذی یقوی فی نفسی ان ظاهره یقتضی الامتناع مرة واحدة وما زاد علی ذلک یحتاج الی دلیل وانما قلنا ذلک من حیث ان النهی اذا کان دلالة علی قبح المنهی عنه اذا صدر من حکیم انما یدل علی انه قبیح فی الثانی لان مقتضاه الفور وما بعد ذلک من الاوقات لا یعلم ان الفعل فیها قبیح بل یحتاج الی دلیل فمن ادعی تساوی الاوقات فی ذلک کمن ادعی تساوی الاوقات فی اقتضاء الامر الفعل فیها وذلک باطل علی ما بیناه وشبهة من قال انه یقتضی التکرار الرجوع الی الشاهد وان النهی یقتضی ذلک فی ذلک غیر مسلم بالاطلاق فان استعمل فی ذلک بقرینة من شاهد الحال وغیرها فلا

الا ان هذا مجاز لا یثبت الا بدلیل والاول هو الحقیقة

یمکن ادعا

يمكن ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور فالادلة فيهما سواء وايضا فلو لم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني **فاما** النواهي الواردة في القران والسنة وانها تقتضي التابيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ذلك كما ان بمثل ذلك علم ان الاوامر على التكرار عند الاكثر **فاما** النهي المقيد بوقت فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت وانما يعلم ذلك بدليل مثل ما قلناه في الامر المقيد **فاما** النهي عن الشيء فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى لمثل ما قلنا في الامر سواء وانما يدل على ان ما عدا المنهي عنه من اضداده مخالف له اذا كان صادرا من حكيم لانه اذا كان دلالة على القبح فما عدا ذلك الشيء لو كان قبيحا مثله لوجب ان ينهى عنه ايضا كما نهى عن ذلك فلما لم ينه عن جميع اضداده ولا عن بعضها دل على انه مخالف له وقد كان مخالفته له بان يكون واجبا او ندبا او مباحا فلا يمكننا ان نقول ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي الايجاب على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان في اضداده ما هو واجب او ندب لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان ذلك يمكن الاعتماد عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة ويمكنه الانفكاك من جميعها فاما اذا لم يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بد من ان يكون فاعلا لواحد منها فانه لا يكون ايضا واجبا عليه لانه انما يجب الشيء اذا كان مما يصح ان يفعل والا يفعل فاما ما لا ينفك عنه فلا يصح وصفه بالوجوب ولاجل هذا قلنا اذا لم يكن للمنهي عنه الا ضد واحد ولا يمكنه الانفكاك منه لا يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح الا يفعل وما هذا حكمه لا يصح ان يجب عليه فان كان له ضد واحد ويصح انفكاكه منهما جميعا فمتى لم يوجب عليه ذلك الشيء او يندب اليه يجب ان يكون مباحا كما قلنا في الاضداد الكثيرة سواء **فاما** النهي اذا تناول اشياء فلا يخلو من ان يكون متضادة او مختلفة فان كانت متضادة فلا يخلو من ان يصح انفكاكه من جميعها الى امر اخر او لا يصح ذلك فيها فان كان يصح انفكاكه من جميعها جاز ان ينهى عنها اجمع على جهة التخيير ولا يجوز ان ينهى عنها جميعا على وجه الجمع لان كونها متضادة يمنع من صحة الجمع بينها وما لا يصح الجمع بينها لا يصح النهي عنه وان كان لا يصح انفكاكه من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف لما لا يطاق وكذلك اذا نهى عن ضدين ولهما ثالث

جاز ان ينهى عنهما جميعًا على وجه التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما جميعًا على الجمع لمثل ما قلناه وان
كان ما تناوله النهي اشيا مختلفة او شيئين مختلفين فانه يصح ذلك على وجه الجمع والتخيير معًا وقول
من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلهما مفسدة اذا اجمع بينهما
فينهى عنهما جميعًا على وجه الجمع وكذلك لا يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة
واذا اجتمع مع غيره لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في الامر فالفرق
بين النهي والامر في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا تناول ضدين مثل القول في النهي سوا
في انه اذا كان لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير فلا يجوز ان يؤمر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل
وكذلك ان لم يكن لهما ثالث جاز ان يؤمر بهما على وجه التخيير فلا يجوز ان يؤمر بهما على وجه الجمع لما قلناه
فاما اذا تناول الامر اشيا مختلفة فانه يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بلا اختلاف وانما الخلاف في
انه يكون الجميع واجبه او واحد لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة وهذه جملة
كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه احكام النهي فيه احكام الامر على السوا فلا معنى لتكرار القول
فيه **فصل** ٢٩ في ان النهي يدل على فساد المنهي عنه ام لا **ذهب** اهل الظاهر وكثير من الفقهاء
من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر
المتكلمين والباقون من الفقهاء الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجز بحال وهو الذي حكاه ابو عبد الله
البصري عن ابي الحسن الكرخي **وذهب** اليه بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب اليه هو الاول وينبغي
ان نبين اولا تحقيق الخلاف في ذلك وما المراد به ثم نتكلم في صحة ذلك وفساده فمعنى قولنا ان
المنهي عنه غير مجز هو ان الذمة اذا تعلقت بها عبادة يجب ادائها على شروط فمتى اداها على وجه
قبيح منهي عنه فان ذمته لا تبرأ ويجب عليه قضاؤها ومن خالف في ذلك يقول لا يعلم بمجرد النهي
الامر وارتكابه النهي ان ذمته غير بريئة بل لا يمتنع ان تبرأ ذمته بفعل القبيح كما تبرأ بفعل ما هو حسن
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كون الشيء مامورًا به يقتضي كونه حسنا ومصلحة للمكلف
وكونه منهيًا عنه يدل على انه مفسدة له ومحال ان يكون ما هو مفسدة يقوم مقام ما هو مصلحة
لان ذلك متضاد **فان قالوا** كان يمتنع ان يقول الله تعالى او النبي لا تفعل كيت وكيت ولكن ان فعلته
قام ذلك مقام المصلحة **قيل له** الذي فرضته في السؤال غير ممتنع لكن ثبوت ذلك يحتاج الى دليل

والظاهر من النهي انه متى ارتكبه ان المامور به لم يحصل واذا لم يحصل فلم يحصل براءة الذمة فان
قالوا وكذلك وجوب القضاء عليه يحتاج الى دليل قيل له اذا فعل المامور به على الوجه المنهي عنه
يدل على ان ما امر به لم يفعله واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين الامة انه يجب عليه
قضاؤه لانه لا فرق بين ان لا يصلي فانه يجب عليه القضاء وبين ان يصلي بغير طهارة في انه ايضا
يجب عليه القضاء في الحالين معا فان قالوا الطهارة شرط في صحة الصلوة وكل موضع يثبت ان المنهي عنه
شرط في صحة العبادة فانه يدل على انها غير مجزية وانما الخلاف فيما ليس بشرط في صحة العبادة
هل يكون مجزيا او لا قيل له فعلى هذا ينبغي ان يسقط الخلاف فانه متى فرضنا ان النهي لا يتعلق بشيء
يتعلق بالعبادة ولا بشيء من شرائطها فانا لا نحكم بفساد العبادة لان على هذا التقدير يكون فقد ادى
العبادة على الوجه الذي امر بها والنهي انما يتعلق بشيء اخر منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على
حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل على ان كثيرا من الاشياء المنهي عنها قامت مقام
الواجب الحسن مثل الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي والوطي
في الحيض والذبح بالسكين المغصوبة وغير ذلك من الاشياء التي تقرر في الشرع كونها مجزية قيل
ان الذي نذهب اليه ان جميع ذلك غير مجز ولا محكوم بصحته فان دل دليل على ان بعضه مجز وقام مقام
الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن نبين جميع ذلك فنفصل بان اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان
الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يمكن في
المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوؤه واذا لم يصح وضوؤه فكان
صلى بغير طهارة واذا صلى بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاؤها وليس لهم ان يقولوا
ما كان يمتنع ان يقال ان هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن قيل لهم ذلك
يحتاج الى دليل ولو ان قائلا قال ذلك في الصلوة بغير طهارة وانها ما كانت يمتنع ان تقوم مقام
الصلوة بطهارة فما كان جوابكم يكون جوابنا وليس في ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج الى
دليل وكذلك الصلوة في الدار المغصوبة لا تصح لان نية القربة بها لا تصح وليس لهم ان يقولوا
ليست الصلوة هي الغصب بل الصلوة تشتمل على افعال لا تعلق لها بالغصب وهي حسنة تصح القربة
فيها وذلك ان الصلوة هي الاكوان المخصوصة في الدار من القيام والقعود وتلك قبيحة بلا خلاف

وليست

ولتبست الصلوة امر اخر منفصلا من ذلك واذا كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق في البدعة
فعندنا انه غير واقع اصلا ومن قال بوقوعه في موضع وان وافقنا في هذا الاصل يقول ان ذلك
لقيام دليل ولو خلينا وظاهر النهي لحكمنا بانه غير مجز واما الوطي في الحيض وما يتعلق به من لحوق
الولد وتحليل المراة للزوج الاول ووجوب المهر كاملا ووجوب العدة وغير ذلك من الاحكام فان
جميع ذلك انما يثبت بدليل ولو خلينا وظاهر النهي لما اجزنا شيئا منه على حال فاما الذبح بالسكين
المغصوبة فيمكن ان يقال ان القبيح هو التصرف في السكين فما يحصل بالسكين من الافعال قبيحة
وليس الذبح حالا في السكين ولا يمتنع ان يكون الذبح حسنا وان كان سببه الذي اوجبه قبيحا الا
ترى ان من رمى مؤمنا فاصاب كافرا حربيا فان رميه يكون قبيحا وان كان ما حصل منه من قتل
الكافر حسنا فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه رجوع الامة من عهد
الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور وبطلانها الى تناول النهي لها فلولا انهم عقلوا ذلك من
النهي والا لم يرجعوا اليه على حال وليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على ذلك
وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم الى النهي لانهم اذا كانوا حكموا ببطلان الشيء وفساده لدليل
دلهم على ذلك فلا تعلق للنهي بذلك ولا معنى لرجوعهم اليه فان نازعوا في رجوعهم الى ذلك كان ذلك
دفعا لما هو معلوم خلافه وقيل لهم بينوا في شيء من الاشياء انهم رجعوا الى العمل به لا يمكننا ان نقول
في النهي مثله ويدل على ذلك ايضا انا قد دللنا على ان الامر يقتضي اجزاء المامور به فينبغي ان يكون
النهي يقتضي كونه غير مجز لانه ضده فان خالفونا في الامر فقد دللنا على ذلك فيما مضى فاغنى عن
الاعادة ويمكن الاستدلال بما روي عنه عليه السلام من قوله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد على صحة
ما ذهبنا اليه لان ارتكاب النهي خلاف الدين بلا خلاف فان قالوا معنى الرد في الخبر انه غير
مقبول ولا يستحق عليه الثواب وذلك لا تعلق له بالاجزاء لانا قد بينا انه مع كونه غير مقبول
ولا يستحق عليه الثواب لا يمتنع ان يقع موقع الصحيح قيل لهم ذلك تخصيص للخبر وينبغي ان يحمل الخبر
على عمومه وشموله فيحكم بان ذلك لا يقبل ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء فمن ادعى
تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا انما يمكن الاستدلال بالخبر اذا ثبت ان ارتكاب
النهي ليس من الدين ومن خالف في ان ذلك مجز يقول انه من الدين وذلك انه لا خلاف في ان ذلك

قبيح وما هو قبيح لا يكون من الدين لان كونه من الدين يقتضي كونه حسنا او زيادة وانما الخلاف
في ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو حسن ام لا وذلك يحتاج الى دليل وقد
استدل قوم على ذلك ايضا بان قالوا كونه مجزيا لا يمكن ان يعلم ذلك بلفظ الامر والاباحة فان
قلتم بذلك فكونه قبيحا يعلم من كونه مامورا به او من كونه مباحا واعترض من خالف في ذلك بان
قال يعلم ذلك بغير الامر والاباحة وهو ان يقول النبي ص لا تفعل كذا وكذا فان فعلت ذلك
فقد اجزا عنك وقام مقام الحسن الواجب والمباح واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان النهي
عن الربا في القرآن دل على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون سائر النواهي مثل ذلك واعترض من
خالف في ذلك بان قال لم نعلم ذلك بظاهر النهي بل بقرينة وهي قوله لا تاكلوا الربوا فلو كان
ذلك مجزيا لما نهي عن اكله وقالوا النهي عن ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع يوم الجمعة و
غير ذلك لا يدل على فساد المنهي عنه ولمن نصر الاستدلال بالاية ان يقول هذه المواضع لو خليت
والظاهر لحكمت بفساد البيع فيها لكن دل الدليل على ان ذلك جائز فقلنا به لمكان الدليل فاما
من خالف في المذهب الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وجعل الطريق الذي به يعلم
فساد المنهي عنه وكونه مجزيا فحكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه متى كان وقوع المنهي
عنه على الوجه الذي نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط الذي اقتضاه الشرع وجب فساده لانه
انما يصح اذا اتي به على شروطه والنهي عنه قد اخل بذلك وما لم يكن هذه حاله من الاشياء المنهي عنها
فانه يكون مجزيا وذكر عن الشافعي انه ذكر في كتابه ان فيما نهي عنه فاسدا وفيه ما لا يفسد ان
كان النهي يقتضي كون جميعه معصية ما لم يكن المراد به التاديب فالذي يفسد هو ان يصل اليه من
طريق محرم نحو ملك الغير والفروج لانه اذا كان مجزيا فقد توصل اليه بما نهي عنه فيجب الاستباحة وحكى
عنه قول اخر وهو انه اذا نهي عن الفعل بوجه يخصه فوجب ان يفسد وكل ما ذكرناه انما هو على
مذهب من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ويحتاج في الفرق بين ما هو فاسد وما ليس كذلك
الى امر اخر ومن قال بما قلناه لا يحتاج الى شيء من ذلك وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل ٣٠

فيما يقتضيه الامر من جمع او احاد اعلم ان الواجب اعتبار ظاهر الامر فان اقتضى تناوله جميع المكلفين
لزمهم تلك العبادة وكان ذلك من فروض الاعيان وذلك مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

وما يجري

وما يجري مجرى ذلك فان دل الدليل على ان المراد به بعضهم حمل عليه ولاجل هذا قلنا ان قوله فاقطعوا
ايديهما يختص الائمة ومن يقوم مقامهم في النيابة عنهم لما دل الدليل على ان ذلك من فروض الائمة و
كذلك قوله خذ من اموالهم صدقة حملناه على ان المراد به الائمة والسعاة من قبلهم لما كان ذلك من
فروضهم وان دل الدليل على ان المامور به مشروط بشروط حمل وجوبه على من اجتمعت فيه تلك الشرائط
ولهذا قلنا ان الامر بصلوة الجمعة مخصوص بمن كان على صفات مخصوصة واجتمعت شرائط الجمعة
هناك كلها ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل على ان المراد بالامر حصول امر وعلم حصول ذلك
الامر ببعض من تناوله الخطاب قلنا ان ذلك من فروض الكفايات وذلك نحو الجهاد لما كان البغية
به حفظ بيضة الاسلام ودفع الاعداء عن المسلمين وكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض
الكفايات وكذلك القول في الصلوة على الاموات ودفنهم وحملهم الى المقابر ومتى قام بذلك من
يحصل البغية به سقط عن الباقين واجرى مجرى ذلك الفقهاء طلب الفقه لان ذلك عندهم من فروض
الكفايات لانهم جوزوا تقليد العلماء والرجوع اليهم ومن لم يجوز ذلك جعله من فروض الاعيان
ولم يجعله من فروض الكفايات وكذلك اجرى هذا المجرى اختيار الائمة من اجاز اختيار الائمة فاما على
مذهبنا فطريقه معرفة الائمة النص الثابت على اعيانهم على ما ذكرنا في كتب الامامة فهذه الجملة
كافية في هذا الباب لانها تنبيه على ما زاد عليها وبتفريع ان شاء الله تعالى **الكلام** في العموم والخصوص

فصل ٣ في ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه **اعلم** ان معنى قولنا في اللفظ انه عام يفيد
انه يستغرق جميع ما يصلح له وبهذا الذي ذكرناه يتميز من غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كالامر
والنهي وساير اقسام الكلام يتميز بعضها من بعض بما يفيد كل واحد من الاقسام ولذلك يقال
عم الله تعالى المكلفين بالخطاب لما كان متوجها الى جميعهم **فاما** استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو
قولهم عمهم البلاء والقحط والمطر وغير ذلك فلا قريب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في ساير
المعاني فلو ان قائلا قال ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من الاصوليين و
معنى قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا دون غيره مما كان يصح ان يتناوله
ولذلك يقال خص الله تعالى زيدا بالخطاب لما كان متوجها اليه دون غيره من المكلفين الذين كان
يصح ان يتوجه اليهم الخطاب فاما الفاظ التثنية والفاظ الجموع والفاظ النكرات وغير ذلك

في حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه

فلا توصف بالعموم لما لم تكن متناولة لها على وجه الاستغراق فاما الفاظ العموم فكثيرة
نحن نذكر منها طرفا **فمنها** من في جميع العقلاء اذا كان نكرة في المجازاة والاستفهام ومتى وقعت معرفة
لم تكن للعموم وكانت بمعنى الذي وهي خاصة بلا خلاف **ومنها** ما في ما لا يعقل اذا وقعت الموقع الذي
ذكرناه من المجازاة والاستفهام ومتى كانت معرفة لم تكن مستغرقة كما قلناه فيمن سواء ومن الناس من
قال ان ما يعم ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من من وذلك محكي عن قوم من النحويين **ومنها** اي
فانها تستغرق ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من اللفظتين معا ولاجل هذا اذا قال اي شيء عندك
يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الا انها لا تفيد الاستغراق كما تفيد من وما الا ان يدل دليل
على ذلك فيحكم له بحكم الاستغراق **ومنها** متى في الاوقات لانها تجري مجرى من في تناولها لجميع العقلاء
وذلك نحو ان يقول القائل متى جئتني جئتك فان ذلك لا يختص وقتا دون وقت بل يتناول لجميع الاوقات
ومنها اين في المكان نحو قول القائل اين زيد يحسن ان يجيبه بذكر كل مكان فيعلم انه متناول له
ومنها لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القائل ما رايت احدا وما جاءني من احد فان
ذلك يفيد الاستغراق **ومنها** اسماء الاجناس اذا دخلها الالف واللام ولم يرد بها التعريف
نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك الناس الدينار والدرهم لان ذلك يفيد
الجنس كله ومتى كان للتعريف كان مختصا بما عرف به نحو قول القائل رايت الانسان يشير به الى انسان
معهود متقدم فاما اذا كان خاليا من الالف واللام فانه يفيد واحدا لا بعينه نحو قول القائل
رايت رجلا وانسانا وما يجري مجراه وهذا يسميه اهل اللغة النكرة لانه لا يختص واحدا من غيره
ومنها الاسماء المشتقة نحو قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى الزانية والزاني وما يجري
مجرى ذلك فانه متى كان فيها الالف واللام ولم يكن المراد بها المعهود والمعروف افاد الاستغراق
ومتى كان العهد افاد التعريف نحو قول القائل رايت القاتل والضارب اذا اشار به الى قاتل بعينه او
ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت واحدا لا بعينه كما قلناه في اسماء الاجناس اذا خلت
من الالف واللام وذلك نحو قول القائل رايت ضاربا وقاتلا فانه يفيد واحدا لا بعينه **ومنها** الفاظ
الجموع اذا دخلها الالف واللام فانها تفيد الاستغراق نحو قولهم رايت الرجال وما يجري مجرى
ذلك فان ذلك يفيد جميع الرجال الا ان يراد بذلك التعريف والعهد فيحمل على ذلك ومتى خلت الفاظ

الجموع

المجموع من الالف واللام فانها تفيد ثلثة فصاعدًا الا باعيانهم ويكون الثلثة مقطوعًا بهم وما زاد على ذلك مشكوكًا فيه مجوزًا فقد اختلف المتكلمون فيما ذكرناه من الفاظ الجموع والفاظ الاجناس فذهب ابو علي واكثر المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف واللام وجب حملها على الاستغراق اذا يكون للعهد الا ان يدل دليل على انه اريد بها البعض فيحمل عليه وذهب ابو هاشم الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد في اسماء الاجناس تعريف الجنس المخصوص وفي اسماء الجموع الثلثة فقط لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبيّنه ونحن نبيّن الصحيح من ذلك فيما بعد انشاء الله واتفق هؤلاء وغير هؤلاء على تناول الجموع الثلثة فصاعدا حقيقة وان اقل الجمع ثلثة وذهب قوم الى ان اقل الجمع اثنان والاول هو مذهب اكثر الفقهاء ومنها لفظ كل اذا دخلت في الكلام فانها تفيد الاستغراق سواء دخلت للتاكيد او لغير ذلك واما ما يدخل للتاكيد نحو قول القائل رايت الرجال كلهم فان ذلك يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التاكيد نحو قول القائل كل رجل جائني اكرمته وكل عبد لي فهو حر وعلى هذا النحو كلما القي فيها فوج سئلهم خزنتها فهذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم ونحن ندل على انها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام على شبههم في فصل يلي هذا الفصل انشاء الله تعالى

فصل ٣ في ذكر الكلام على ان العموم له صيغة في اللغة ذهب الفقهاء باسرهم واكثر المتكلمين الى ان العموم له صيغة موضوعة في اللغة تختص به وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس للعموم صيغة اصلا بل كلما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادًا وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم والخصوص حقيقة فيهما معًا وفي الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على الاستغراق فيما يتعلق بالامر والنهي ولا يجب ذلك في الاخبار والذي ذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان من اذا استعملت في المجازات يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلاء فلولا انها مستغرقة لهم والا لم يجز ذلك يبين ذلك انها لما لم يكن متناولة لغير العقلاء لم يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل ومن دفع حسن الاستثناء في هذا لا يحسن مكالمته فان قيل انما حسن الاستثناء في هذا الموضع لانه يصلح ان يكون متناولا لجميع العقلاء وان لم يكن ذلك واجبًا وغير العقلاء انما لم يحسن استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح ان يتناولهم اصلا قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح دون الوجوب لحسن الاستثناء من النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القائل رايت رجلا الا زيدا وان

كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال لصلاحها لما لم يكن مثنا ولا له على طريق
الوجوب فان ارتكبوا حسن الاستثنا من لفظ رجل لم يحسن كلامهم لان ذلك معلوم من دين اهل اللغة
خلافه وان قالوا انما يحسن الاستثنا من ذلك لان من شان الاستثنا الا يدخل الا على جملة ذات عدد
وان لم يكن مستغرقة الا ترى انها تدخل على الفاظ الجموع التي ليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال
القائل رايت رجالا لا يحسن ان يستثني منها زيدا وعمروا وخالدا وبكرا ولا يقول احد ان الفاظ الجمع
الخالية من الالف واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون الاستثنا لا يدخل الا على الاستغراق قيل
لهم ان قولكم ان من شان الاستثنا الا يدخل الا على جملة باطل لانها تدخل على لفظ الواحد المنفي
الا ترى انه يحسن ان يقول القائل ما جاني من احد ثم يستثني كل واحد من العقلا وليس لفظ احد لفظ
جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس من يقول انها محمولة على الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل
الجموع او جمعا دون جمع لبينه فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال هذا اسقط عنه السوال
ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلثة فصاعدا يقول لا يحسن الاستثنا من الفاظ الجموع لان من
حق الاستثنا ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع لم يحسن
وربما اكدوا ذلك بان قالوا لو حسن ذلك لحسن ان يقول رايت رجالا الا رجلا فيستثنون واحدا منكرا
من الفاظ الجمع فلما لم يحسن ذلك دل على ان حكم المعرف مثله وانما ذلك لما بينا وليس لهم ان يقولوا انما لم
يحسن استثنا المنكر لانه لا يفيد وذلك انه لو كان لا يحسن لما قالوه لما حسن استثناوه من الفاظ الجموع
اذا كان فيها الالف واللام وذلك نحو قول القائل لقيت الاشراف فانه يحسن منه ان يقول الا واحدا
وان كان منكرا لما كان لفظ الاشراف مستغرقا من حيث كانت فيه الالف واللام فعلم بذلك انه انما
امتنع في الموضع الذي امتنع لمكان الصلاح لا لعلة اخرى فاما من قال انه انما لم يحسن الاستثنا من
لفظ الواحد المنكر في الاثبات من حيث انه كان من حق الاستثنا ان يميز ذاتا من ذات فاذا قال رايت
رجلا ثم قال الا زيدا فلم يميز ذاتا من ذات لان الذات واحدة وانما ميزها بصفة كانه قال ليس
صفتها ان يكون زيدا وذلك ضد حقيقة الاستثنا فان ذلك يبطل بما قلناه من لفظ النكرة
في النفي وقولهم ما جاني من احد فان اللفظ واحد والتميز يقع ههنا بالتسمية والصفة ومع ذلك
فانه يحسن الاستثنا بلا خلاف على ان الذي ذكروه غير صحيح لان لفظ رجل يقع على كل رجل صلح

فاذا استثنى بعض الرجال فقد ميز ذاتا من غيرها على ما يقتضيه حقيقتها **فان قالوا** كيف يكون الاستثناء دليلا فى هذا الموضع ونحن نعلم ان القائل اذا قال من دخل دارى اكرمته لم يحسن ان يقول الا الشياطين وان كانوا من العقلاء وكذلك اذا قال من دخل دارى ضربته لم يحسن ان يقول الا الملائكة وان كانوا من جملة العقلاء فعلم ان الاستثناء ليس بدلالة على ان اللفظ متناول لجميع العقلاء

قيل لهم ان الذى ذكرتموه لا ينقض استدلالنا لان هذا السؤال يتضمن ان اللفظ قد يشتمل على من لم يحسن استثناؤه وذلك لا يضرنا وانما كان ينقض دليلنا لو تبينوا حسن الاستثناء من لفظ لا يتناول ما استثنى وذلك متعذر على ما بيناه على انه انما لم يحسن استثناء واحد من الفريقين المذكورين فى السؤال من حيث علمنا بالعادة انه لم يقصدهما باللفظ فصار الفريقان فى حكم ما لم يتناوله اللفظ اصلا ومتى فرضنا ان الكلام صادر من الحكيم ثم حسن ان يقول من عصانى عاقبته الا ابليس لما كان اللفظ متناولا له وجاز ان يكون مقصودا به وانما امتنع فى الواحد منا لما قلناه **فان قالوا** لو كان قول القائل من دخل دارى ضربته متناولا لجميع العقلاء لم يحسن ان يستفهم فيقال وان دخلها ابنى او وان دخلها ابوك فلما حسن هذا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك وانما يستفهم عن مراده بها

قيل لهم لا نسلم انه يحسن الاستفهام فى هذا الموضع على كل حال وعلى كل وجه وهو انه اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان حكيما لا يجوز عليه التعمية ولم يقترن بخطابه ما يدل على انه اراد بعضه او تخصيصه وكان المخاطب ايضا عالما باللغة وبموضوعها لم يحسن ان يستفهم وانما يحسن الاستفهام اذا اختلف بعض الشرائط اما بان يكون احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز السامع ان يكون المتكلم اراد به المجاز ولم يبينه فى الحال وغير ذلك من الامور فان عند ذلك يحسن الاستفهام واذا خلا من ذلك لم يحسن على ما بيناه على ان الاستفهام قد يحسن فى المواضع التى ليست للاشتراك الا ترى ان القائل اذا قال لقيت الامير او ضربت ابى يحسن ان يقال لقيت الامير نفسه او بعض اصحابه وكذلك يقال اضربت اباك نفسه وذلك لا يدل على ان اسم الامير مشترك بينه وبين صاحبه ولا اسم الاب مشترك بينه وبين غيره فان امتنعوا من حسن الاستفهام ههنا امتنعنا هناك وان قالوا ان ذلك ليس باستفهام وانما هو استعظام واستكبار **قيل لهم** وكذلك قول السائل لمن قال من دخل دارى ضربته وان دخلها ابنى او ابوك انما هو استعظام واستكبار وليس باستفهام ولا

فرق بينهما على حال والذي يدل ايضا على ان الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته
لا ما يصلح حسن الاستثنا من الاعداد لان القائل اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثني
منه ان يقول الا واحدا ولا يمكن ان يقال ان لفظة عشرة مشتركة بين العشرة والتسعة فان
ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك الزموا ان يكون مشتركا بين العشرة والثمانية والسبعة والستة
والخمسة والى الواحد لانه يحسن استثناء جميع ذلك من لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان يقول
اعط عشرة دراهم الا خمسة على الصحيح من المذهب وان كان فيه خلاف فان يقول اعط عشرة الا
تسعة واي الامرين ارتكبوا كان ذلك خلافا لما هو معلوم ضرورة من دين اهل اللغة فان قالوا وما
العلة الجامعة بين الاعداد وغيرها ولم اذا ثبت في الاعداد ما قلتم يجب ان يكون حكم غيرها
هذا الحكم قيل لهم انما جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثنا كان ان يخرج من الكلام ما
لولاه لوجب دخوله تحته فلما كان هذا حقيقة الاستثنا وجب ذلك في كل موضع فان قالوا
الوجوب الذي يثبت في الاعداد امر زايد على الصلاح واذا كان كذلك عاد الامر الى انه انما حسن
الاستثنا فيها للصلاح دون الوجوب قيل لهم الصلاح وان كان حاصلا في الاعداد فانه
لا ينفصل من الوجوب فينبغي ان يكون حقيقة الاستثنا ان يدخل على الصلاح الذي هو
الواجب وكذلك نقول في جميع المواضع التي نقول فيها بالعموم ولا يجب ان يحكم بان هذا الحكم
بمجرد الصلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما كان يجوز ان لو ثبت الصلاح بمجرده وحسن
مع ذلك الاستثنا لزمنا ان نحكم بحسن ذلك للصلاح فاما ولما يثبت ذلك فلا يجوز على حال
ومما يدل ايضا على ما قلناه ان القائل اذا قال من عندك مستفهما يحسن ان يجاب بذكر كل عاقل
فلولا ان اللفظة مستغرقة لجميع العقلاء والا لم يحسن ذلك وانما قلنا ذلك لان من شان الجواب
ان يكون مطابقا للسؤال ولا يكون مطابقا الا بان يجيب المجيب عما سئل عنه السائل وفي ذلك ثبوت
الاستفهام عن جميع العقلاء ولاجل ذلك حسن الجواب بذكر كل واحد منهم فان قالوا لا يحسن
ان يجيب بذكر كل عاقل بل ينبغي ان يستفهم ويقول من الرجال ومن النسا او من الاشراف او
من العامة فاذا بين مراده اجابه حينئذ قيل لهم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانهم
يستحسنون الجواب بذكر العقلاء في الموضع الذي ذكرناه وان لم يستفهموا اصلا فمن اوقف حسن

المعلوم

ذلك

ذلك على الاستفهام كان مكابرة مدافعا للضرورات على ان هذا يوجب ان يستفهموا ابدا حتى
الى اقل من يمكن ان يكون مرادا لانه لو قال لمن الرجال كان ذلك غير مستغرق في الرجال على مذهب
الخصم ويحسن ان يستفهم دفعة اخرى فيقال امن اهل الاشراف او من غيرهم او من شيوخهم او شبانهم
امن صناعهم او غيرهم وكذلك ابدا وهذا يؤدي الى ان لا يحسن الجواب الا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم
ضرورة خلاف ذلك وليس لهم ان يقولوا انما حسن الجواب بجواز ان يكون مستفهما عنه لا بوجوب ذلك
وذلك ان بالصلاح لا يصير الكلام مطابقا للجواب وانما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه اذا سئل
سائل المفتي فقال هل يجوز وطي المراة في حال قرءها لم يحسن من المفتي ان يجيب عن ذلك بنعم
او لا بل يحتاج ان يستفهم فيقول ما الذي اردت بالقرء فان اردت الحيض فلا يجوز ذلك وطيها
وان اردت الطهر كان ذلك جايزا والعلة في قبح الجواب بما ذكرناه هو ان السؤال يمكن ان يكون
عن كل واحد من المعنيين ولم يجب ان يكون سؤالا عنهما فكذلك لو كانت الفاظ العموم من الاستفهام
جارية ذلك المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب بذكر احاد العقلاء وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا
اذا ثبت ذلك في الاستفهام لم زعمتم ان حكم غير الاستفهام حكمه في المجازاة وغيرها قيل لهم
غرضنا بهذا الدليل ان يثبت ان ههنا الفاظا موضوعا للاستغراق في اللغة ليبطل به مذهب
من قال انه ليس كذلك او قال بالاشتراك **فاما** ثبوتها في كل حال فنعلمه بالاجماع وهو ان كل
من قال ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها كذلك في المجازاة فمن فرق بينهما كان
مخالفا للاجماع والقول في لفظة ما ومتى واين واي اذا وقعت للمجازاة او الاستفهام حكم ما ذكرناه
في من على السواء **فاما** اذا وقعت من وما معرفة فلا يدل على الاستغراق بل تكون مصروفة الى ذلك
المعروف بعينه ولاجل هذا يحتاجان الى صلة كصلة الذي لما كانت الذي معرفة وذلك نحو قول
القائل ضربت من عندك او اكلت ما اكلت وما يجري مجرى ذلك فلا يتم فايدتهما الا بالصلة على ما
بيناه **ويدل** ايضا على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا العموم من اقسام الكلام وكذلك
الخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام خرج مخرج العموم وهذا الكلام خرج مخرج الخصوص فدل ذلك
على ان فايدتهما تختلف وعلى مذهب الخصم كلاهما سواء فينبغي ان نحكم ببطلان ذلك وجرى مجرى
فصلهم بين صيغة الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اقسام الكلام فكما ان لكل شيء من ذلك صيغة

موضوعة ينبغي ان يكون حكم العموم مثله سواء وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على ثبوته فيما
تقدم فلا فائدة في اعادته **واستدل** كثير من الفقهاء والمتكلمين على ذلك بان قالوا قد ثبت
ان العموم امر معقول والحاجة الى استعماله ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلتجئون
اليها عند الحاجة الى ذلك كما انهم وضعوا لسائر اقسام الكلام وقد قلنا ما عندنا في هذه الطريقة
واستدلوا ايضا بان قالوا لا يخلو لفظة من من ان يكون موضوعة لغير العقلاء او لبعض العقلاء
او لكل واحد منهم على البدل او لجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان تكون موضوعة لغير
العقلاء لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضا ولا ان تكون موضوعة لبعضهم لانه ليس
بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان تكون موضوعة لواحد لا بعينه لمثل ما قلناه ولانه لو كان
كذلك لجرى مجرى اسماء النكرات وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فلو كان لواحد لا بعينه لكان الذي
اذا استفهم فقال من عندك لم يحسن ان يجاب بذكر نفسين او ما زاد عليهما لان السؤال وقع عن واحد
وقد علمنا خلاف ذلك فلم يبق بعد ذلك الا انها مستغرقة لجميع العقلاء **وقد استدلوا** ايضا على
ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد اكد بلفظ لا يؤكد به الخصوص وكذلك الخصوص اكد بلفظ لا
يؤكد به العموم الا ترى انهم يقولون رايت القوم اجمعين ورايت زيدا نفسه ولا يحسن ان يقول
القائل رايت القوم نفسه ولا رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل على ان معنيهما يختلف كما ان تاكيدهما
يختلف ولا يختلفان الا بان يكون احدهما عاما والآخر يكون خاصا **ويمكن** الاعتراض على
هذا الدليل بان يقال انما لم يحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين لان زيدا يختص شخصا واحدا فلا
يجوز ان يؤكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انما لم يحسن ان يقال رايت القوم
نفسه لان القوم يفيد جماعة وان لم يفد جميعهم فلا يجوز ان يؤكد بما يؤكد به شخص واحد وربما
رتبوا دليل الاستفهام على وجه آخر فقالوا قد علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا عن العقلاء بذكر
اسمائهم فيقولوا ازيد عندك ام عمرو وعندك ام خالد عندك وضعوا لفظة من نائبة من تعداد
الاسماء لما شق عليهم ذلك فيجب ان يكون مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عددوا ذكر جميعهم على التفصيل
لو امكن لكان ذلك شاملا لهم ورتبوا مثل هذا في المجازات وقالوا لما استطالوا ان يقولوا ان
دخل زيد او عمرو او بكر داري اكرمته وضعوا لفظ من عوضا عنه فقالوا من دخل داري اكرمته

فينبغي ان تكون مستغرقة وهذه طريقة قريبة غير انه يمكن ان يقال عليها الانسلم انهم وضعوا
هذه اللفظة بدلا عن تعداد جميع الاسماء بل لا يمتنع ان يكونوا وضعوها للجماعة لا باعيانهم فان قلنا ما خرجوا
عن ذلك لو كان كذلك لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد من العقلاء كان ذلك رجوعا الى الطريقة الاولى
التي قدمناها وقالوا ايضا لما كان الاستفهام بلفظ الخاص يختص شخصا بعينه ولا يتعدى الى غيره
فينبغي ان يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك وهو ان يتعدى الى غيره وليس بان يتعدى الى
قوم اولى من ان يتعدى الى اخرين فوجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا ايضا مثل الاول لانه يمكن
اولا ان يقال ان هذا قياس والقياس في اللغة لا يجوز والثاني ان يقال غاية ما في هذا انه يجب ان
يتعدى الى اكثر من لفظ الخاص ولا يجب من ذلك تعديه الى جميعهم فان قلنا لو لم يجب لم يحسن ان يجاب
بذكر كل واحد منهم كان رجوعا الى الدليل الذي قدمناه وان قلنا ليس بعضهم بذلك اولى من
بعض كان ذلك رجوعا الى دليل التقسيم الذي قدمناه **وقد** استدل المخالف على صحة مذهبه
بان قال وجدت هذه الالفاظ تستعمل في الخصوص كما تستعمل في العموم بل استعمالها في الخصوص
اكثر لانه ليس في جميع الفاظ القران لفظة تفيد الاستغراق الا قوله والله بكل شيء عليم فوجب
ان تكون اللفظة مشتركة فيهما **قيل له** قد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الاشتراك لان
المجاز مستعمل كما ان الحقيقة مستعملة فلا يمكن ان يستدل بالاستعمال على واحد من الامرين ويحتاج
في اثبات احدهما الى الرجوع الى امر اخر **واما** قولهم انهم لم يجدوا في الفاظ القران لفظة تفيد
الاستغراق الا لفظة واحدة فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما هو حقيقة فيه وكثر استعمالها
في المجاز دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لم يجر عادتهم في استعمال لفظ الدابة في كل ما دب
بل صار بالعرف لا يستعمل الا في دابة بعينها ولا يدل ذلك على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في
الاصل لكل ما يدب فعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا يدل على ان اللفظ ليس بحقيقة وعندنا ان
الحكيم تعالى اذا استعمل هذه اللفظة فيما دون الاستغراق فلا بد من ان يدل عليه والا لم يحسن منه
ذلك **واستدلوا** ايضا بحسن الاستفهام عن هذه الالفاظ قالوا فلولا انها مشتركة والا لم
يحسن وقد قلنا ما عندنا في ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعادة **واستدلوا** ايضا بان قالوا لو كان ذلك
مفيدا للاستغراق لما حسن ان يؤكد لان المؤكد قد انبأ عن المراد فتاكيده عبث **والجواب** عن ذلك

انا قد بينا ان التاكيد دليل لمن قال بالاستغراق ولو لزم هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعا
للاستغراق لوجب في الفاظ الخصوص والفاظ الاعداد مثله لانا قد وجدناهم يؤكدون الفاظ الخصوص
والفاظ الاعداد كما يؤكدون الفاظ العموم فاي شيء اجابوا به عن ذلك فهو جوابنا بعينه واستدلوا
ايضا بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ تفيد الاستغراق لما حسن الاستثناء منها وكانت تكون نقضا لان
هذه اللفظة تجري عندكم مجرى تعداد الاسما فكما لا يجوز ان يعدد الاسما ثم يستثني منها فكذلك لفظ
العموم لو كان جاريا مجرى ذلك لما حسن الاستثنا منه والجواب عن ذلك ان يقال الاستثنا انما يحسن
اذا قصد المتكلم بالخطاب بعض العموم فيحتاج ان يبين من لم يعنه بالخطاب وانما كان يكون نقضا
لو قصد به الاستغراق ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك وليس كذلك تعداد الاسما لانه اذا عددها
فقد قصدها كلها فلا يجوز بعد ذلك ان يستثني منها لانه يؤدي الى نفي ما اثبته بعينه وذلك لا
يجوز على حال وليس كذلك لفظ العموم لانه يجوز ان يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز اذا
بين معه المراد بذلك وفي ذلك سقوط هذا السؤال **فاما** من فرق بين الاوامر والاخبار فقوله يبطل
بما دللنا عليه من ان هذه الالفاظ تفيد الاستغراق في الاخبار كافادتها في الاوامر فاذا ثبت
ذلك فمتى ورد خطاب من الله تعالى وجب حمله على عمومه سوا كان امرا او خبرا الا ان يدل دليل على
ان المراد به التخصيص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا ان ما اخبر الله تعالى به من عقاب العصاة المراد به
بعضهم لا جميعهم لما دل الدليل عندنا على ذلك فلا يظن ظان ان في القول بالعموم تركا لهذا المذهب
او تصحيحا لمذهب الخصم لان الخصم يدفع ان يكون ههنا دليل يدل على تخصيص اي الوعيد
ونحن نثبته واذا ثبت ما ندعيه بطل مذهب الخصم في ذلك **واما** من فرق بين الامر والخبر بان قال
ان الامر تكليف والخبر ليس كذلك فلا يمتنع ان لا يكون مفيدا للاستغراق وان لم يعلمه فقد اخطا
وذلك انه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما الا ان الامر يوجب علينا فعل ما تناوله والخبر يوجب
علينا اعتقاد ما تضمنه فلا بد من ان يكون مفيدا للاستغراق ان كان مطلقا وان كان المراد منه
الخصوص فلا بد من ان يقترن به البيان والا ادى ذلك الى اباحة الجهل والاعتقاد الذي لا نامن كونه
جهلا وكل ذلك منفي من القديم تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل ٣٣ في ذكر الفاظ الجمع**
والجنس وغير ذلك ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس

وذلك

وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجمع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين وان الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدل على انهما دخلا للعهد فان دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع وامتنع من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد وعلى تعريف الجنس فاما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين ان جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلاجل ذلك حمله على الجميع وفي الناس من قال ان الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق او العهد فهذه جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ **فاما** من قال بالخصوص او بالوقف فقولهم في هذه الالفاظ مثل قولهم فيما مضى على السواء والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى انه يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر الا زيدا وعمروا فيستثني كل واحد من الناس من اللفظ الاول وكذلك اذا قال رايت الرجال يحسن ان يستثني كل واحد منهم وكذلك يحسن الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين وقوله ان الفجار لفي جحيم ومن قوله ويقول الكافر وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ وقد بينا في الباب الاول ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق فان دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع دفعهم اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله فيما مضى من الالفاظ فان قالوا يحسن دخوله ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثل ذلك فيمن وما واذا كان الكلام مع اصحاب الخصوص والوقف يكون الكلام على ما رتبناه فيمن وما على حد سواء **فاما** الذي اختاره ابو هاشم من انهما يقتضيان تعريف الجنس فلسنا نمنع من ان ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا نمنع من ان يراد بهما المعهود على بعض الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملها عليه ابدا كما لا يجب ذلك في حمله على العهد ابدا **فاما** من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانا نحن نعلم ان القائل اذا قال

اكلت اللحم ولبست الجباب والثياب اوجبا. وقت لبس الجباب لا يريد بذلك اكله اللحم بعينه ولا انه اكل
جميع اللحوم وانما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع الجباب ولا اجبابا باعيانها
وانما يريد تعريف هذا الجنس والكلام في ذلك بين فمن يدفعه كان دافعا لما هو معلوم **ويدل**
ايضا على ذلك ان اهل اللغة نصوا فقالوا اسماء الاجناس تدل على القليل والكثير ولاجل ذلك
قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه بنفسه يدل على القليل والكثير فجمعه عبث وانما يحسن جمعه اذا
اختلفت الاجناس ولا يدل بعضها على بعض فحينئذ يستفاد بالجمع اجناس مختلفة فاما في الجنس
الواحد فلا يحسن على حال ولا يجب من حيث ان الالف واللام يدخلان للعهد او لتعريف الجنس على
ما ذهب اليه ابو هاشم ان لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان في المعهود
ولا يدل ذلك على انهما لا يستعملان في الاستغراق على حال واستدل ابو علي على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق
اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة في اقل الجمع فان
كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا من حكيم فلو اراد
اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف
بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به
والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا من حكيم ولا يدل على انه
اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع فيتعارض القولان ويقف الدليل والمعتمد عندهم هو الاول واستدل
ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بان قال لو اقتضى ذلك لاقتضى اكثر الاعداد وذلك يوجب ان
يكون مقتضيا لما لا يتناهى او ان يكون حقيقة في كل عدد يوجد الجموع وكل ذلك فاسد والكلام على ذلك
ان يقال اكثر ما في هذا ان يقتضي انه لا يجوز ان يفيد ما لا يتناهى لان ذلك محال ولا يدل على انه لا يفيد
استغراق ما يمكن ولو لزم هذا لهنا الزمه في من وما بان يقال لو افادا الاستغراق لتعلقا بما لا يتناهى و
ذلك باطل ولا جواب عن ذلك الا ما قلناه من انه ينبغي ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فكيف
يحمل عليه واما استدلاله على انه حقيقة في الثلاثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح لا ينازع فيه وليس ذلك بمانع عنه
من القول من انه يفيد الاستغراق ايضا حقيقة وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب من الاعتبار **واعلم** ان الذي
اعتبرناه من دليل الاستثناء في الالفاظ الجموع انما يدل على انها تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب

بالخصوص ولا يمكننا ان نقول انها للاثنين ولاقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة فاذا ثبت
كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله
على انه اراد الكل وليس لهم ان يقولوا اجعلوا فقد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع كما
جعلتم فقد دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك ان هذا انما يمكن
ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كان فيها الالف واللام فلا تفيد
الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما في الكلام فائدة وكان اللفظ مع عدمهما
يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذا لا بد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا
الى ان يقولوا ان ذلك يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي لا نعلم
انه اريد بهما العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس وجب حمله
عليه وذلك لا ينافي ما قلناه . وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل ٣٤ في ان اقل الجمع ما هو

ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح
هو الاول والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما
باسم لا يشركه فيه الآخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والجمع يكون بالواو والنون والالف
والتاء كما فرقوا بين الواحد والاثنين فان جاز ان يدعى في التثنية انها جمع جاز ان يدعى في الواحد انه
تثنية او جمع وقد علمنا اختلاف ذلك فيدل على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين افعلا واذا امروا
الجماعة افعلوا ويثنون بالالف ويجمعون بالواو وعلى مذهب الخصم كان يجب ان لا يكون بينهما فرق ويدل
ايضا على ذلك انهم يفسرون بلفظ الجمع على الثلثة فيقولون ثلثة رجال ولا يفسرون به الاثنين بل
يقولون رجلان فعلم بجميع ذلك الفرق بينهما وايضا فان السامع اذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا
لا يفهم من ذلك ولا يسبق الى قلبه الا ثلثة ولا يسبق الى قلبه اثنان اصلا فعلم ان الحقيقة ما قلناه
فاما من خالف في ذلك فانه يستدل باشياء . منها ان الجمع ماخوذ من ضم شيء الى شيء وذلك موجود
في الاثنين فينبغي ان يكون جمعا والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق ما ذكروه لكن
صار بعرف اللغة ومواضعتهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا كانوا ثلثة فصاعدا وجرى ذلك مجرى
قولهم دابة في انه موضوع في اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار بعرف اللغة مخصوصا لدابة بعينها فكذلك

لفظ

لفظ الجمع على انه انما نريد بقولنا اقل الجمع ثلثة ان احكام الثلثة لا يجري على الاثنين واحكام الاثنين لا يجري على الثلثة على ما بيناه فان سلموا ذلك وقالوا مع ذلك الاثنان جمع من حيث الاشتقاق كان ذلك خلافا في عبارة لا يعتد بمثله واستدلوا ايضا بما روي عن النبي صلعم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فسماهما جماعة والجواب عن ذلك ان قوله ينبغي ان يحمل على الاحكام لانها المستفادة من جهته ولا يحمل على الاسما لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل فيه معنا شيئان احدهما انه كان نهى عن خروج الرجل وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين فخبر عند ذلك ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الاخر انه اراد بذلك فضيلة الجماعة بالصلوة لان حكم الاثنين في انعقاد الجماعة بهما وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك فينبغي ان يحمل الخبر عليهما ومنها قوله تعم وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود وسليمان وهما اثنان ومنها قوله تعم اذ دخلوا على داود وانما اراد به الخصمين والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة وجرى ذلك مجرى قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين ولا خلاف ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز فلو لزم ما قالوه للزم ان يكون حقيقة في الواحد وللزم في قوله وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم لفظ الواحد ومع ذلك فقد اخبر عنه بلفظ الجمع وذلك مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان قوله وكنا لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمان والمحكوم عليه والخصم وهم جماعة فلاجل ذلك اخبر عنهم بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله تعم خصمان بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظ الخصم لفظ المصدر ويقع على الواحد والجماعة والذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون رجل خصم ورجال خصم وامراة خصم ونسا خصم كل ذلك بلفظ واحد واذا ثبت ذلك كان قوله خصمان لا يختص بالاثنين دون ما زاد عليهما فلاجل ذلك اخبر عنهما بلفظ الجماعة وقووا ذلك بان قالوا قال في اول الاية وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بكناية الجماعة فعلم بذلك انه اراد الجنس دون الواحد وعلى الوجهين جميعا سقط التعلق بالايات

فصل ٣٥

في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله تعم يجوز ان يريد بالعام الخاص معنى قولنا العموم مخصوص هو انه مستعمل في بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز لان حقيقة المجاز ثابتة فيه وشبه

ذلك

ذلك بالخصوص الذي وضع في الاصل للخصوص واذا استعمل في بعض ما وضع له في الاصل لا يصير حقيقة
فيه لانا قد دللنا على ان العموم صيغة وان حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل في غير ذلك ينبغي ان
يكون مجازا لان حقيقة المجاز هو ان يستعمل اللفظة في غير ما وضعت له وهذا موجود في العموم اذا اريد
به الخصوص فينبغي ان يكون مجازا ولهذا لا يقولون لمن خاطب بالعموم واراد به بعض ما يتناوله انه
مخاطب بالخصوص ولا انه خص الخطاب كما يقولون ذلك في الالفاظ الخاصة فعلم ان ذلك مجاز
فاما اذا قيل فلان خص العموم فالمراد بذلك انه علم من حاله الخصوص بدليل دله على ذلك
ويقال فيمن اعتقد ذلك ايضا فيه وان لم يكن اعتقاده علما **وقد** استعمل كثير من الفقهاء لفظ
التخصيص فيما ليس بعام اذا علم بالدليل انه عام مثل الافعال وغيرها ونحن نبين ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى ويفارق قولنا ان العام مخصوص لقولنا ان الخطاب منسوخ في الحكم
والحد جميعا **وقد** ظن بعضهم انهما سواء وذلك خطأ من وجوه لان حد التخصيص ما دل على ان المراد
باللفظ بعض ما يتناوله دون بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل
في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالخطاب الاول مع تراخيه عنه فحدهما مختلف على ما ترى
ولان التخصيص يؤذن بان المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما تناوله اللفظ
كان مرادا في حال الخطاب وان كان غير مراد فيما عداه وايضا فان من حق التخصيص ان لا يصح الا فيما تناوله
اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ
يدخل في النص على عين واحدة والتخصيص لا يدخل فيه وايضا فالنسخ في الشرع لا يقع باشياء
يقع التخصيص بها نحو ادلة العقل والادلة المتصلة بالخطاب من الاستثناء وغيرها من اخبار
الاحاد والقياس والادلة المستنبطة عند من اجاز التخصيص بها والتخصيص قد لا يقع ببعض ما
يقع به النسخ فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص للنسخ ولا يجب من حيث شارك التخصيص النسخ في
بعض الاحكام ان يكونا بمعنى واحد كما ان مشاركة بيان المجمل للتخصيص في بعض الاحكام لا يدل على
ان معناهما واحد وكون النسخ في المعنى تخصيصا من حيث انه تخصيص للاوقات لا يوجب انه نفسه
لانه اخص منه والتخصيص اعم وكل ذلك يوجب افتراقهما في الحد والحكم فاذا ثبت ذلك فالقديم تعالى
يجوز ان يريد بالعام الخاص لان اهل اللغة اذا كانوا استجازوا ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم

باستعماله

باستعماله وكان القديم تعـ متكلما بلغتهم وجب ان يجوز ان يتكلم بذلك ويريد به الخصوص كما انه يجوز
ان يتكلم بالمجاز والحقيقة والاطالة تارة والايجاز اخرى ويؤكد كلامه تارة ولا يؤكد اخرى
لما كان ذلك من عادة اهل اللغة وكان تعـ القديم متكلما بلغتهم فينبغي ان يتكلم على طريقتهم الا انه
متى تكلم بلفظ العام واراد به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويقرن به ما يدل على تخصيصه والا
كان موجبا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز فلا بد من ان يدل عليه وايضا فاذا
جاز ان يتكلم بالعام ويستثني منه جاز ان يدل عليه دليل غير الاستثناء يعلم انه اراد الخصوص لان الاستثناء
دليل التخصيص كما ان غيره من الادلة كذلك ويدل على جواز ذلك ايضا ان الله تعـ تكلم في مواضع
بلفظ العام وقد علمنا انه اراد الخصوص فلولا ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك
وليس لاحد ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار الا على القطع والامر على الشروط في بعض الوجوه
وحسن ذلك فينا فكذلك لا يمتنع استعمال العام في الخاص فينا وان لم يحسن فيه تعـ وذلك ان هذا
هذا ولا باطل بما قلنا من وجودنا مواضع كثيرة من القران ظاهرها العموم وقد علمنا انه اراد بها
الخصوص بل اكثر القران كذلك ثم انه انما حسن منا الاخبار والاوامر بالشروط لما لم يكن لنا طريق
الى العلم بما يمنع من الشروط ولم يحسن ذلك في القديم تعـ العالم بالعواقب ولذلك لا يحسن منا
ان نخبر عما نعلمه بشرط لما كان العلم حاصلا لنا وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** ٣
في ان العموم اذا خص كان مجازا وما به يعلم ذلك وحصر ادلته ذهب كثير من اصحاب الشافعي واصحاب
ابي حنيفة الى ان العموم مع الدليل الذي خص به حقيقة فيما عدا ما خص منه سواء كان ذلك الدليل
لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ **وذهب** ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك الدليل
لفظا متصلا من استثناء وغيره كان حقيقة فاما اذا لم يكن متصلا فانه يصير مجازا **وذهب**
ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما واكثر المتكلمين وباقي الفقهاء الى انه يصير مجازا باي دليل خص
وهو الصحيح **والذي** يدل على ذلك انا قد بينا في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل اللفظ
في غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان للعموم صيغة تختص بفيد الاستغراق فينبغي اذا
استعملت فيما دون الاستغراق ان يكون مجاز الثبوت حقيقته فيه وهذا يبين انه يصير مجازا باي دليل
خص سواء كان لفظا متصلا او منفصلا او غير لفظ وليس لاحد ان يقول ان العموم اذا خص فلم يتناول

غير ما كان

غير ما كان يتناوله بل ما يتناوله في حال الخصوص وما يتناوله في حال الاستغراق فكيف يكون مجازاً
وذلك انا لم نقل انه يصير مجازاً لتناوله ما تناوله وانما صار مجازاً لانه لم يتناول ما زاد عليه من
الاستغراق فصار في ذلك كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل اليس الكلام اذا انضم بعضه الى
بعض تغير معناه ولا يكون ذلك مجازاً وذلك نحو الخبر اذا انضم الى المبتدا والحروف الداخلة على الجمل من
حرف شرط او استفهام او نفي او تمن وما اشبه ذلك فقولوا في العموم ايضاً مثل ذلك اذا خص انه لا
يصير مجازاً بما قارنه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه قيل لهم اول ما في هذا ان هذه الشبهة توجب
ان لا يكون في الكلام مجاز اصلاً لانه يقال ان اللفظ وما دل على انه مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به
وهذا واضح البطلان ثم ان هذه الامثلة انما يمكن ان تكون شبهة لمن قال اذا خص بدليل لفظي
متصل لا يصير مجازاً فاما اذا خص بدليل غير مقترن باللفظ او بدليل منفصل وان كان لفظياً
فلا يكون ذلك نظيراً لهذه الامثلة ونحن نجيب عن جميع ذلك ونفصل بينه وبين العموم اما ما
ذكروه من الخبر اذا انضاف الى المبتدا فانما كان كذلك لان المبتدا بانفراده لا يفيد شيئاً بل يحتاج في
الفائدة الى الخبر الذي تكمل الفائدة به وجرى ذلك مجرى بعض الاسم في انه لا يفيد حتى يتكامل جميع
حروفه ولا يقال ان انضمام بعض الحروف الى بعض لتكامل الفائدة مجاز وقبل تكاملها يكون حقيقة
لان ذلك كله فاسد لان الفائدة انما يتم عند لحوق حروفه منها فكذلك القول في المبتدا والخبر وليس
كذلك القول في العموم لان لفظ العموم مستقل بنفسه يفيد فائدته التي وضع لها ولا يحتاج الى
امر آخر وانما دخل عليه ما اقتضى استعماله في غير ما وضع له فينبغي ان يحكم بكونه مجازاً فاما الحروف
الداخلة على الجمل فانما تحدث فيها معنى من المعاني فتغير معناها ان كانت خبرية ودخلت عليها
حرف الاستفهام احدثت فيها معنى الاستخبار وكذلك لفظ التمني وحروف الشرط وغيرها ولم يغير
هذه الحروف احكام الجملة من زيادة الى نقصان او نقل الى غير ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازاً
وليس كذلك الفاظ العموم لانها بعد التخصيص لا تفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص فينبغي ان
يكون مجازاً على ان هذا يوجب ان لا يكون قول القائل رايت سبعاً ثم قال عقيب ذلك اني اردت رجلاً
شجاعاً او قال رايت حماراً وحائطاً ثم قال اردت بليداً مجازاً لانه قد وصل بالكلام لفظاً دل به
على مراده وجرى ذلك مجرى الحروف الداخلة على الجمل حسب ما سألنا في العموم سواء وهذا لا يقوله احد

واذا لم

واذا لم يلزم ذلك فكذلك لا يلزم في العموم اذا خص بدليل متصل به او منفصل اذ كان لفظان
تعاطوا الفرق بين ذلك فكل شيء اوردتموه في ذلك امكننا ان نورد مثله فيما سئلنا عنه فاما ما به
يصير العام خاصا فهو قصد المخاطب لان اللفظ اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد استعماله
فيما وضع له يحتاج ان يقصد الى ذلك وكذلك اذا اراد ان يستعمله في بعض ما وضع له يحتاج الى ان يقصد
الى ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ الموضوع للامر في انه يحتاج ان يقصد به ما وضع له من استدعاء
الفعل فاذا اراد استعماله في التهديد او النهي يحتاج الى القصد الى ذلك فاذا ثبتت هذه الجملة فالتخصيص
في الحقيقة يقع بالقصد لا بالادلة الدالة على ذلك من الكتاب والسنة او العقل لان هذه الادلة
تكشف عن غرض المتكلم بالخطاب هل قصد العموم او الخصوص وليست موجبة لذلك وانما قلنا
ذلك لان التخصيص مضاف الى المتكلم فيقال انه مخصص بخطابه فينبغي ان يكون وقوع ذلك فيه من
فعله ولا يقع بالدليل الذي ربما كان من فعل غيره وجرى ذلك مجرى قصده الى استعمال اللفظ
فيما وضع له في ان القصد يفيد تعلقه بما وضع له او غير ما وضع له في المجاز دون الدليل الدال
على ذلك وعلى هذا سقط قول من قال ان من شان التخصيص ان لا يقع الا بامر متصل بالخطاب
مجاور له ولا يجوز ان يقع بالادلة المنفصلة لان على هذا التحرير الذي قلنا ان التخصيص يقع
بالقصد قد اجبنا الى ما قالوه والقصد مقترن بالخطاب غير منفصل منه فاما الادلة الدالة
على ذلك فلا يجب ذلك فيها لانها قد يكون متصلة به وقد يكون متقدمة عليه الا ترى ان ادلة
العقل يخص بها الخطاب العام على بعض الوجوه ومع هذا فهي متقدمة لحال الخطاب وليست الادلة
الدالة على التخصيص يجري مجرى نفس التخصيص وقد يقال في الادلة انها هي المخصصة وذلك مجاز
والحقيقة ما قلناه وانما يسوغ لهم ذلك من حيث يوصل بها الى العلم بالخصوص فاطلق عليها انها
المخصصة وذلك مجاز على ما بيناه **فاما** الادلة التي يعلم بها التخصيص فعلى ضربين **احدهما**
ما يتصل بالخطاب من الكلام **والآخر** ما ينفصل منه من الادلة وما يتصل بالخطاب فينقسم اقساما
منها الاستثناء وله حكم نفرد له بابا ومنها الشرط وله ايضا احكام سنبينه ومنها تقييد الخطاب
بالصفات ولذلك ايضا باب مفرد نذكره وما ينفصل من الخطاب من الادلة على ضربين احدهما
دليل يوجب العلم من دليل العقل او الكتاب او السنة المقطوع بها او الاجماع وهذه الادلة

كلها الاختلاف بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما قالوا ذلك لانه لا يجوز القول بتكافي
الادلة فاذا كان العام دليلا على الاستغراق وما دل على الخصوص دالا على تخصيصه فلا بد من
تخصيص العام به والا ادى الى اسقاط احد الدليلين وابطاله او ابطالهما معا والعدول الى الاخر
وكل ذلك فاسد وفي الضرب الاخر وهو الذي لا يوجب العلم وهو على ضربين خبر واحد وقياس فاما خبر
الواحد فقد ذكرنا ما عندنا في ذلك في باب مفرد واما القياس فلا يجوز العمل به اصلا لا في تخصيص العام ولا
في غيره من الاحكام ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن خالفنا من الفقهاء الذين اوجبوا
العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم به وسنذكر اختلافهم في ذلك فيما بعد
ان شاء الله تعالى وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل ٣٧** في ذكر جمل من احكام الاستثناء ذهب
المتكلمون باجمعهم والفقهاء المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون متصلا بالكلام ولا
يجوز انفصاله عنه وحكي عن ابن عباس انه كان يذهب الى انه يجوز تاخيره عن حال الخطاب وذلك قد
مستبعد من قوله **والذي** يدل على صحة ما قلناه اولا ان اهل اللغة لا يعدون ما انفصل عن الكلام
استثناء كما لا يعدون ما تقدمه كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف في المتاخر فيسميه استثناء
جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه استثناء ويدل ايضا على ذلك ان الاستثناء متى انفصل عن
حال الخطاب لا يفيد اصلا فكيف يجوز ان يكون استثناء من الكلام المتقدم **فان قالوا** الاستثناء
اذا تاخر ولا يستقل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز ان يقترن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام
الاول فيفيد ح ويتعلق به **قيل له** اذا كان لا يفيد بنفسه وانما يتعلق بالكلام الاول بلفظ
يقترن به فقد صار المخصص للكلام الاول اللفظ الذي اقترن بالاستثناء واذا كان كذلك فلا معنى
للاستثناء وكان استعمالها لغوا وليس لهم ان يقولوا ان القائل اذا قال رايت القوم ثم قال بعد
زمان الا زيدا وقال اردت بهذا استثناءه من اللفظ الاول فانه غير داخل في الجملة الاولى
ولو لم يذكر الاستثناء اصلا واقتصر على هذا القول المقترن به لما افاد ذلك فعلم بذلك ان
التخصيص يقع بلفظ الاستثناء وانما يعلم بالكلام المقترن به تعلقه بالاول وذلك ان هذا معنى
كان على ما ذكره يفيد غير انه لا يحسن من وجهين **احدهما** ان بيان تخصيص العموم لا يجوز تاخيره
عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد اذا لم يجز ذلك لم يحسن هنا **والثاني** انه يؤدي الى ان لا يفهم بشيء

من الكلام امر اصلا ولا باخبار النبي اذا اخبر عن نفسه واخبار الله تعالى اذا اخبر عما يفعله الا ما لا
نامن ان ياتي بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ الاول وكذلك لا نفهم
بالكلام حقيقة ما وضع بان ياتي في المستقبل دليل يدل على انه اراد المجاز وهذا يؤدي الى ما
قدمناه من ان لا نفهم بالكلام شيء اصلا وذلك فاسد على ان الذي ذكروه لو حسن تاخير
الاستثناء لحسن تاخير خبر المبتدا عن المبتدا مثلا ان يقول القائل اليوم زيد ويقول غدا قائم
ويقرن به من الكلام ما يدل على انه متعلق بما تكلم به امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما
وان راموا الفصل لم يجدوه واذا ثبت ما قلناه من وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا على ذلك في باب ان العموم له صيغة بما بيناه
من ان الاستثناء في الاعداد يفيد ذلك فينبغي ان يكون ذلك حقيقة واستوفينا الكلام فيه
فاما استثناء الاكثر من اللفظ والاقل فذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل
اللغة الى ان استثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه انما يحسن استثناء الاقل فاما
استثناء الاكثر فلا يجوز لان ذلك لم يوجد مستعملا والذي يدل على صحة ذلك ان الاستثناء
تخصيص للكلام الاول فكما يجوز ان يخصص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم الاستثناء لانه
بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته
ولا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل في انه على حد واحد **فاما** قول من خالف في ذلك ان ذلك
لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه ليس كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك للزم ان لا يحسن استثناء
النصف من الكلام او ما يقارب النصف لان ذلك ايضا غير مستعمل وذلك لا خلاف في جوازه
فاما الاستثناء من غير الجنس فلا يمكن دفع استعماله لانهم قالوا ما في الدار احد الا وتدا و
قالوا وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقد ليس من احد ولا اليعافير من جملة الانيس
وغير ذلك غير انه وان كان مستعملا فانه مجاز وذهب قوم الى انه حقيقة والذي يدل على
ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن
نعلم ان القائل لو قال ما في الدار احد ولم يستثن لم يفهم من ذلك الا نفي العقلاء ولا يفهم منه
نفي الاوتاد فاذا قال الا وتدا فينبغي ان لا يكون استثناء حقيقة ويكون مجازا لانه لم يدخل في

الكلام الاول وكذلك لو قال وبلدة ليس بها انيس وسكت لم يفهم من ذلك الا انه ليس بها
انسان ولم يفهم من ذلك انه ليس بها بهائم فكذلك اذا قال الا اليعافير والا العيس يجب ان يكون مجازا
وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثناء لان فيه معنى من الكلام الاول لانه اذا قال ما في الدار
احد افاد انه ليس فيها احد ثابت فلما كان الوتد ثابتا في الدار حسن ان يستثنى من الثبوت لا من لفظ
احد وكذلك قالوا في قولهم وبلدة ليس بها انيس انه نفى كون الناس مقيمين فيها فلما كانت اليعافير
والعيس مقيمة فيها حسن ان يستثنيها من الاقامة وقال قوم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد
ما يونس به ويسكن اليه ولما كانت اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه ويستانس
بها حسن ان يستثنى منها وعلى هذا الوجه فالاستثناء ما وقع الا من جنسه فاما قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فقد قيل فيه وجهان احدهما ان ابليس كان من جملة الملائكة الا انه
عصى بترك السجود فحسن ان يستثنيه من جملة الملائكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة
المعاصي ومن لم يجوز ذلك عليهم قال انما استثناه لانه كان ايضا مامورا بالسجود كما انهم كانوا
مامورين كذلك فاستثناه من جملة المامورين لا من جملة الملائكة ويكون ذلك حملا على المعنى و
الوجهان جميعا قريبان فاما قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فقد قيل فيه ان
المؤمن لا يقتله الا خطأ لانه لو قتله متعمدا لم يكن مؤمنا لان الفسوق يخرج من اطلاق اسم
الايمان عليه ومن قال ان الفسوق لا يخرج من الايمان قال قوله الا خطأ معناه بمعنى لكنه ان قتل
خطأ كان حكمه كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم منقطع عن الاول لان
من رحم معصوم وليس بعاصم يدخل في الكلام الاول فاما من خالف في ذلك وحمل الاستثناء على
الاقرار وقال كما يحسن ان يستثنى في الاقرار من غير جنس ما اقر به فكذلك في الاخبار وغيرها
فقوله يبطل لان هذا طريقة القياس وليس يجوز ان نثبت اللغة واحكام الفاظها بالقياس
ثم الصحيح في الاقرار ما نقوله في الاستثناء انه لا يحسن ان يستثنى فيه من غير جنسه فان دل دليل
اجماع وغيره على خلافه حكمنا بجوازه وعلمنا انه استثناء منقطع كما قلنا فيما تقدم من الالفاظ
فاما اذا تعقب جملا كثيرة فالى ايها يرجع فسنذكره في باب مفرد ان شاء الله وحده

فصل ٣

في ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه فمذهب الشافعي واصحابه الى ان

الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان يصح ان يرجع الى كل واحدة منها بانفرادها يجب ان يرجع
اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي واكثر اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور
وقال سيدنا المرتضى قدس الله روحه انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعه الى
ما تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان ويقوى في نفسي المذهب الاول والذي يدل على
ذلك ان الكلام اذا عطف بعضه على بعض بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا
ترى انه لا فرق بين ان يقول القائل رايت زيدا وعمرا وخالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ
يشملهم فاذا صح ذلك في الاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقا بهم فكذلك
اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض لانها في حكم الجملة الواحدة ويدل ايضا على ذلك
ان الشرط اذا تعقب جملا كثيرة فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد
منهما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى تعليقه بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما
في وجوب رجوع كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر
الكلام فهو وان ذكر آخر الكلام فكانه مذكور في اوله واذا كان مذكورا في اوله فالجمل كلها
معطوفة عليه وهو داخل عليها ووجب تعلقه بها كلها وكذلك حكمه اذا تأخر قيل لهم لا نسلم ان
له صدر الكلام حتى لا يجوز ان يؤخر بل الموجود بخلافه وانما يستعمل تارة في صدر الكلام و
تارة في آخره وليس مخالفته للاستثناء في جواز تقدمه موجبا لمخالفته في كل وجه الا ترى انه
قد خالف الاستثناء ايضا في انه لا يدخل الا على افعال مستقبلة او ما يقدر فيها الاستقبال
وليس كذلك الاستثناء فانه يدخل على ما كان ماضيا او مستقبلا او يكون اسما وليس فيه
معنى الفعل اصلا وكل ذلك لا يصح في الشرط ولم يجب بذلك ان لا يكون حكم الاستثناء حكمه فكذلك

ان لا يكون نخ

فيما قلناه ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا كثيرة وجب
رجوعه الى جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم الاستثناء الآخر مثله والعلة الجامعة بينهما ما قدمناها
من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به وكونه غير مستقل بنفسه واستدل من خالف على صحة
ما ذهب اليه بان قال ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل بنفسه ولو استقل
بنفسه لما وجب ذلك فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد واستقل بنفسه فلا معنى لرده الى جميع

ما تقدم وَالجواب عن ذلك ان هذا اولا ينتقض بالشرط والاستثناء بمشية الله لانهما انما علقا بما
تقدم لانهما لا يستقلان بانفسهما ومع هذا لا يجب تعليقهما بما يليهما فحسب دون ما تقدم وكذلك
القول في الاستثناء ثم اذا وجب تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل بنفسه فلم صار بان يتعلق بما
يليه باولى من ان يتعلق بما قبله واذا لم يكن هناك ما يخصصه بما يليه وجب تعليقه بجميع ما تقدم لفقد
الاختصاص وَاستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان الاستثناء من الاستثناء لا يرجع الا الى ما يليه
ولا يرجع الى الجملة الاولى فكذلك القول في الجمل الكثيرة يجب ان يكون حكم ذلك الحكم في رجوعه
الى ما يليه وَالجواب عن ذلك من وجوه **احدها** انا انما اوجبنا في الجمل الكثيرة ان يرجع الى
جميعها لما كانت معطوفة بعضها على بعض بواو العطف التي توجب الاشتراك ويصير الجمل الكثيرة
في حكم الجملة الواحدة على ما بيناه وليس هذا موجودا في الاستثناء من الاستثناء لانه ليس هناك
ما يوجب اشتراك الجملة الثانية للجملة الاولى فلا يجب ان يرجع الى الجملة الاولى **وَالثاني** انه انما
لم يحسن ذلك لانه لا يفيد شيئا لان القائل اذا قال لزيد عندي عشرة الا ثلثة فقد اقر له
بالسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان رددناه الى الجملتين معا لكان يجب ان ينقص من
الثلثة واحدا فيصير المستثنى منه ثمانية وكان يجب ان ينقص من الجملة الاولى ايضا واحدا
فيرجع الى السبعة فلا يفيد الا ما افاد الاستثناء الاول ولا يكون لدخول الاستثناء الثاني
فايدة . قلنا انه لا بد ان يكون استثناء من جملة التي يليها فيصير اقرارا بالثمانية ويكون
ذلك مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة الاولى فحسب وجعلتم كانه اقر بستة
وذلك ان هذا لم يعتبره احد لان احدا لم يقل انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه مع امكان
ان يرجع اليه لان الناس بين قائلين قائل يقول انه يرجع الى ما يليه وهو منصوص عليه وقائل
يقول يرجع اليهما وليس ههنا من يقول انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل
بالاتفاق ولان ذلك لو كان مردودا اليها لوجب دخول واو العطف فيه فيقول له عندي عشرة
الا ثلثة والا واحدا حتى يكون مقرا بالستة وقد اجاب بعض من نصر المذهب الذي اخترناه عن
شبهة الاستثناء من الاستثناء بان قال الاستثناء من الايجاب نفي ومن النفي ايجاب ومحال ان
يكون الشيء الواحد مثبتا ومنفيا وهذا ليس بصحيح وذلك ان المحال هو ان ينفى الشيء على الحد الذي

اثبت وذلك ليس بموجود فيهما لان الاستثناء من الجملة الاولى التي هي مثبتة نفي والاستثناء من الجملة المنفية اثبات وهما جملتان متباينتان فلا تنافي بين ذلك فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين وقد استدل كل واحد من الفريقين باشياء وجدها موافقة لما يذهبون اليه اما من رجوع الاستثناء الى ما يليه او رجوعه الى جميع ما تقدم لا يمكن الاعتماد عليها لان لقائل ان يقول ان ذلك انما علم بدليل لا بمجرد الوجود والمعول على الوجود لا يمكن لانه يعارض الوجود لما خالفه وهذه شبهة من خالف وقال بالتوقف في ذلك على ما قلناه نعلم بذلك ان المعول على ما قلناه **فصل ٣٩ في ذكر جملة من احكام الشرط وتخصيص العموم به** اعلم ان من حكم الشرط ان لا يدخل الا على المنتظر اما لفظا او تقديرا لان ما وجد مما قد قضى او وجد في الحال لا يصح دخول الشرط فيه ومن حقه ان يخص المشروط الا ان يقوم دليل على انه دخل للتاكيد فيحمل عليه ويخرج في المعنى من ان يكون شرطا فاما ما يخص المشروط فهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ونحو قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا فرق بين ان يكون الشرط متقدما او متاخرا في انه يخصص المشروط وذهب النحويون الى انه متى تاخر فالمراد به التقدم لانه صدر الكلام ويقوى في نفسي انه لا فرق بين تقدمه وتاخره ولا يمتنع ان يجعل الشرط الواحد شرطا في اشياء كثيرة كما لا يمتنع ان يكون المشروط الواحد مشروطا بشروط كثيرة وذلك مثل قول القائل من دخل داري واكل طعامي وشرب شرابي فله درهم فانه يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فاما بواحد منها فلا يستحق ذلك وكذلك يصح ان يقول ان دخلت الدار فلك خلعة ودراهم وطعام فانه متى دخل استحق جميع ذلك فتارة يكون الشرط واحدا والمشروط اشياء وتارة يكون الشرط اشياء والمشروط واحد وكل ذلك جائز وقد الحق بهذا الباب تعليق الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط في ثبوت ذلك او نفيه وذلك نحو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل نفي الطهر شرطا في حظر قربهن ووجوده مبيحا لذلك ونحو قوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فجعل اعطاء الجزية حدا يجب عنده الكف عن قتالهم وزواله شرطا في ثبوت القتل وكذلك قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فجعل طلوع الفجر حدا يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم وعدمه مبيحا لذلك ونظائر ذلك كثيرة وقد يجعل للحكم الواحد غايتان

واكثره وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة كما قلنا في الشرط سواء والشرط والغاية جميعا يدخلان في جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح فينبغي ان يجري الكلام على ما قلنا ان شاء الله تعالى

فصل في ذكر الكلام في المطلق والمقيد التقييد يخص العام ويخص المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القائل من دخل داري راكبا اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظة من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من يدخل داره سواء كان راكبا او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظ الرجال بالاشراف لكان ملاقيا لجميع الرجال سواء كانوا اشرافا او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن عاما فمثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة قد خص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا يخلو من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فان كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق واذا كان منفصلا فلا يخلو من ان يكون ما اطلق في موضع هو بعينه الذي قيد في موضع اخر او غيره فان كان هو هو بعينه فلا خلاف ايضا في انه يجب تخصيصه وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من جنسه او من غير جنسه فان كان من غير جنسه فلا خلاف ايضا في انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه ويحمل المقيد على تقييده وبيان ذلك ان يرد تحرير الرقبة مقيدا بالايمان في كفارة قتل الخطأ ويرد مطلقا في باب النذر او العتق المتبرع به فان كل واحد منهما ينبغي ان يحمل على ظاهره على ما بيناه وان كان من جنسه فلا يخلو من ان يكون من جنسه في موضع اخر مقيدا بخلاف ان يكون في موضع مقيدا وفي موضع اخر مطلقا فان وجد من جنسه مطلقا ومقيدا في موضعين فلا خلاف ايضا في انه لا ينبغي حمله على احدهما الا انه ليس ان يقيد لاجل ما قيد من جنسه باولى من ان يحمل على اطلاقه لاطلاق ما اطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة اليمين قالوا ليس ان يحمل على ما شرط فيه التتابع من كفارة الظهار باولى من ان يحمل على ما شرط فيه التفريق من صوم المتمتع ويجب ان يترك على ظاهره وان كان من جنسه ما هو مقيد بحسب نحو اطلاق الله تعالى الرقبة في الظهار وتقييده لها بالايمان في كفارة قتل الخطأ فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال ان المطلق على اطلاقه لا يؤثر تقييد المقيد وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة وبعض

اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدا بالتقييد فيما هو من جنسه واختلفوا فمنهم من
قال يجب حمل المطلق على المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس ومنهم من قال ان اللغة لا يقتضي ذلك
وانما يحمل عليه قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي ومن ذهب الى القول الاول اختلفوا فمنهم
من قال المطلق لا يجوز ان يقيد بان يقاس على المقيد قالوا لان ذلك يقتضي زيادة في النص وذلك
نسخ ولا يصح النسخ بالقياس وهو المحكي عن المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة وعن ابي الحسن ومنهم من
قال انه لا يجوز ان يقيد ثم اختلفوا فمنهم من قال يقتضي تخصيص المطلق لا الزيادة فيه ومنهم من قال
انه يقتضي الزيادة فيه وجوز الزيادة بالقياس ولم يعده نسخا فهذه جملة الخلاف فيه والوفاق
والذي اذهب اليه انه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يخص احدهما بالآخر
وانما قلت ذلك لان حمل احدهما على الآخر قياسا انما يسوغ ذلك لمن جوز العمل به فاما على مذهبنا
في المنع منه وحظر استعماله فلا يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره واما حمل المطلق على المقيد من غير قياس
فبعيد والذي يدل على ذلك ان من حق الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد
غير المطلق وهما حكمان مختلفان فكيف يؤثر احدهما في الآخر فان قالوا الا ان الله تعالى اطلق
الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة في موضع آخر فعقل من ذلك تقييدها بالعدالة في الموضع الذي
اطلقها فيه فيجب ان يجعل ذلك عبرة في امثاله قيل لهم ان المطلق من الشهادة انما قيد بالعدالة
لدليل دل على ذلك من اجماع او غيره ولم يجعل العدالة شرطا في الشهادة لانها قيدت في
موضع آخر بالعدالة فمن ادعى ذلك فعليه الدلالة ونحن لو خلينا والظاهر لما قيدنا الشهادة
المطلقة وتركناها على اطلاقها فان قالوا القرآن كله كالكلمة الواحدة وقد روي ذلك عن امير
المؤمنين ع فيجب ان يكون المقيد وان انفصل من المطلق فكانه متصل به ويصير ذلك بمنزلة
قوله والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كانه قال والذاكرات الله كثيرا قيل
لهم اذا سلمنا ما ذكرتموه لم يجب ما ذهبتم اليه لان المطلق والمقيد لو افترقا لما وجب تقييد المقيد اذا كانا
حكمين مختلفين يدل على ذلك انه لو قال من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة لما وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى
مقيدة فالتعلق بقولهم ان القرآن كالكلمة الواحدة لا معنى له فاما قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا

والذاكرات فانما حملناه على الاول لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئا وانما حذف منه لفظ الله
لدلالة الاول عليه اختصارا وليس كذلك المطلق لانه مفيد ومستقل بنفسه فلا يحتاج الى حمله على
المقيد بل نترك على حاله على انه يلزم من خالفنا فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق لمكان المقيد ان يزيد في
كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم مسح الرأس والرجلين لما كان ذلك
ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع في ذلك لا يرتكبه احد فاما من حمل احدهما على الاخر قياسا فظاهر مذهب
من اوجب القياس قوله اولى من قول من منع من ذلك وانما قلنا ذلك لان الرقبة المطلقة وان كانت من
جهة اللفظ ليست عامة لانها تقتضي دخول جميع الرقاب فيه فاذا علم بالقياس ان من شرطها ان تكون
مؤمنة عند من قال بالقياس صار المجزي منها اقل مما كان يقتضيه اطلاقها فصار تخصيصا من هذا الوجه
فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه وليس لهم ان يقولوا ان ذلك زيادة لا تخصيص لان المعقول
من الرقبة هو الشخص دون الايمان فاذا شرط فيها الايمان فقد شرط فيها ما لا يقتضيه لفظها ومن
حق التخصيص ان يكون متناولا لما يتناوله لفظ المخصوص فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان
وان لم يعقل من الرقبة فقد عقل منها المؤمنة والكافرة كما عقل منها الصحيحة والسقيمة فاذا ثبت ذلك
كان تقييده بانها مؤمنة يقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا هذا التقييد
فصح ان ذلك تخصيص لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب احدها ان يكون التخصيص بلفظ
المخصوص منه نحو قول القائل رايت الزيدين الا زيد بن خالد وما شاكل ذلك وقد يكون بخلاف لفظ
المخصوص منه وما يتناوله داخل تحت المخصوص منه لفظا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
وقد يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ يتناول جنسا من غير اعتبار صفته ويخص بعد ذلك بذكر
صفة من صفاته نحو قول القائل تصدق بالورق اذا كان صحاحا ويستثني منه ما ليس بصحاح
ان كان اللفظ الاول لم يتناول ذلك على التفصيل وقد علم ان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم تخص عينا
دون عين فصح تخصيص الكافرة منها وتخصيص ذلك قد يكون بان يقترن الى الرقبة صفة تقتضي
اخراج الكافرة وقد يكون باستثناء الكافرة فلا فصل بين قوله عز وجل فتحرير رقبة مؤمنة وبين قوله
الا ان تكون كافرة وهذا بين ولو سلم ان ذلك زيادة لكان لا يمتنع ان يقال به قياسا عند من قال
به اذا لم يكن نسخا وليس كل الزيادة في النص يكون نسخا على ما بيناه في باب الناسخ والمنسوخ وهذه

الزيادة مما لا توجب نسخا على نبينه وقد الزم القائلون بتقييد المطلق قياسا ما الزمنا من قال
ذلك من غير قياس من ايجاب مسح الرأس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطأ واجابوا عن ذلك بجوابين
احدهما ان ذلك كان جائزا لكنه منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز تخصيص العلة فاما
من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب والجواب الثاني قالوا القياس انما يصح ان يستعمل في اثبات صفة
الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم لان اثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز وان جاز اثبات عدالتهم
قياسا واعترض على هذا الجواب بان قالوا ان الامرين واحد في جواز القول بهما قياسا وقد استعمل
الشافعي القياس في اثبات عبادات نحو اثبات الصوم بدلا من هدي المحصر وغير ذلك كما استعمله في
التقييد في اثبات الصفات فلا يمكنه ان ينكر هذا على مذهبه فالتعلق بما قالوه بعيد والاولى
ما قالوه اولا وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** ١٤١ في ذكر ما يدل على تخصيص العموم من
الادلة المنفصلة التي توجب العلم تخصيص العموم بادلة العقل والكتاب والسنة والاجماع وافعال
النبي صحيح وذهب بعضهم الى ان تخصيص العموم لا يقع بادلة العقل والذي يدل على صحة المذهب
الاول ان هذه الادلة التي ذكرناها اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية له وجب تخصيص العموم بها
والا ناقضت الادلة وذلك لا يجوز لهذه الجملة خصصنا قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وحملنا
على العقلاء لما دل دليل العقل على ان الاطفال والمجانين ومن لا عقل له لا يحسن تكليفه وكذلك خصصنا
قوله تعالى الله خالق كل شيء وقلنا ان المراد به افعال نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث
ويدل على ذلك ايضا ان ظاهر الكتاب وحقيقته يترك الى المجاز لدليل العقل كما تركنا ظاهر قوله وجاء
ربك وقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقلنا ان المراد به امر ربك وامر الله لما
دل دليل العقل على ان المجيء لا يجوز على الله واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص كان
مجازا فينبغي ان يجوز ذلك بادلة العقل لان غاية ما في ذلك ان يترك حقيقته الى المجاز فان
قالوا دليل العقل يجب تقدمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز ان يخص به العموم لان ما يقتضي
الخصوص يجب ان يكون مقارنا له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم هو قصد المخاطب الى
بعض ما تناوله اللفظ وذلك مقارن بحال الخطاب وادلة العقل انما نتوصل بها الى معرفة القصد
الذي وقع التخصيص به وعلى هذا يسقط هذا السؤال وليس لهم ان يقولوا ان دليل العقل وان دل

على قصده فقد تقدم جوز ذلك لا يجوز وذلك ان الذي انكروه جائز عندنا غير منكر لان الدليل كما
يتاخر ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه فاستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلنا
علمنا بالعقل ان الله تعالى يثيب المؤمن على طاعته ويعوضه على الالم وان كان ذلك متقدما له
ثم يقال لمن خالف في ذلك ليس يخلو من ان يحملوا قوله تعالى يا ايها الناس على عمومه وشموله حتى
يحمله على العقلاء وغير العقلاء او يحمله على العقلاء فان قال احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله بما
دل الدليل على خلافه وان قال احمله على العقلاء خاصة غير اني لا اسمي ذلك تخصيصا كان ذلك
خلافا في عبارة لا يعتبر بها ومن الناس من قال ان عموم الكتاب يترتب على ادلة العقل فلا يصح ان
يقال انه يخص به ويجوز تخصيصه بالكتاب وان تقدمه وهذا غير صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصوص من
بالكتاب هو انه قد دل على ان المراد به الخصوص ولدليل العقل هذا الحظ فكيف لا يقال انه مخصوص به
فان قالوا لو جاز تخصيص العموم بدليل العقل جاز نسخه بدليل العقل فلما اتفقنا على ان النسخ
لا يجوز ان يقع به كان العموم مثله قيل لهم معنى النسخ يصح عندنا بادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا
يدل على ذلك ان الله تعالى اذا امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط عنه فرضه
كما انه لو نهاه عنه في انه يسقط فرضه عنه فمعنى النسخ حاصل لكنه منع من اطلاق هذه التسمية لان
حد النسخ ليس بحاصل فيه على ما نبينه فيما بعد ويسمى تخصيصا لان فائدة التخصيص حاصلة ولا
مانع يمنع من اطلاقه واما تخصيص الكتاب بالكتاب فيدل على صحته ما دل على صحة تخصيصه بادلة العقل سوا فاما
امثلته فاكثر من ان يحصى نحو قوله اقتلوا المشركين وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ثم
قال في موضع اخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخص بذلك من عدا اهل الكتاب ونحو قوله
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فعم الحظر في نكاح جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم فخص من ذلك بعضهم في نكاح الدوام عند من خالفنا وعندنا في نكاح المتعة و
ملك اليمين ونحو قوله ايضا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و
عشرا ثم قال في موضع اخر واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فخص بهذا الحكم المطلقات عندنا
وعند بعض الفقهاء خص الاية الاولى بمن عدا الحوامل من النساء وله نظائر كثيرة ولو لم يرد له نظير لكنا
نعلم ان ذلك جائز لما قدمناه من الدليل وليس لاحد ان يقول ان الله تعالى وصف نبيه ص بانه يبين

ما دل على صحته

للناس

للناس ما نزل اليهم فلا يجوزون ان يثبت لغيره وذلك ان هذا سقط من وجهين **احدهما** انه ليس في وصفه نبيه صلى الله عليه وسلم بانه يبين للناس ما يمنع من ان يبين هو ايضا بعض كلامه ببعض **والثاني** انه كما وصف النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقد وصف كتابه بانه تبيان لكل شيء فاذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخص بالكتاب ايضا فلا وجه يوجب كون السنة تبيانا للكتاب ومخصصا له الا وهو بعينه يوجب كون الكتاب تبيانا له ومخصصا **فاما** تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف فيه بين اهل العلم وقد وقع ايضا في مواضع كثيرة لان الله تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب مما ترك الوالدان وغير ذلك من ايات المواريث وخصصنا من ذلك القاتل والكافر بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك **فاما** تخصيص بعض السنة ببعض ايضا جائز لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وجد ايضا في مواضع لا تحصى كثيرة وفي الناس من انكر ذلك وقال ان الله تعالى جعله مبينا فلا يجوز ان يكون قوله يحتاج الى بيان فاوجب فيه التعارض وابطله وهذا خطأ لان حال السنة مع السنة حال الكتاب مع الكتاب وكونه عليه السلام مبينا يقتضي جواز ان يبين سنته كما يقتضي جواز ان يبين الكتاب بسنته وكما لم يمنع ذلك من ان يبين احكاما مبتدأة فكذلك لا يمنع من ان يبين سنة يحتاج الى ان تبينها اخرى **واما** تخصيص الكتاب بالاجماع فصحيح ايضا لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وقع ايضا في مواضع كثيرة نحو اتفاقهم على ان العبد لا يرث فخص بذلك اية المواريث ونحو اجماعهم على ان العبد كالامة في تنصيف الحد فخص به قوله تعالى الزانية والزاني وغير ذلك **واما** تخصيص الكتاب بافعال النبي صلى الله عليه وسلم فصحيح ايضا لان الدليل قد دل على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام فاذا ورد الكتاب بتحريم اشياء ثم وجدناه عليه السلام فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب ولذلك خص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة برجمه ماعزا وتخصيص قوله عليه السلام بفعله صحيح ايضا لمثل ما قلناه وسندل فيما بعد على ان فعله ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك تقتضي جواز التخصيص به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

فصل ٤٢ في ذكر تخصيص العموم باخبار الاحاد

اعلم ان من قال ان خبر الواحد لا يجوز العمل به فقوله خارج عن هذا الباب وانما الخلاف في ذلك بين من اوجب العمل به واختلف القائلون باخبار الاحاد في اثبات الاحكام في هذه المسئلة فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال اذا لم يمنع من ذلك مانع وهو مذهب اكثر الفقهاء و

المتكلمين وهو الظاهر عن الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيرهما ومنهم من قال يجوز تخصيصه
بخبر الواحد اذا كان قد خص لانه قد صار مجملا ومجازا واذا لم يدخله التخصيص لم يجز ان يخص بها
وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا خص العموم بدليل متصل مثل الاستثناء وما جرى
مجراه لم يجز تخصيص العموم به لان ذلك حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص بدليل منفصل
جاز تخصيصه باخبار الآحاد لانه قد صار مجازا **والذي** اذهب اليه انه لا يجوز تخصيص
العموم بها على كل حال سواء خص او لم يخص بدليل متصل او منفصل وكيف كان والذي يدل على
ذلك ان عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن
على حال فوجب لذلك ان لا يخص العموم به **فان** قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد كان
وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا ويجري ذلك مجرى قيام الدلالة على وجوب
تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة غير معلومة وكذلك اذا ظن كون القبلة في
جهة من الجهات وجب علينا التوجه اليها وان كان ذلك معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا
فما المنكر من ان يكون خبر الواحد مع العموم يجري هذا المجرى **قيل** الجواب عن ذلك ان السائل عن هذا
السؤال لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السؤال
لانه تضمن قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد ونحن قد افسدنا سائر ما يدعيه مخالفونا من
الادلة على وجوب العمل بخبر الواحد فاذا افسد العمل بها بتلك الادلة فلا يمكن ان يدعى جواز تخصيص
بها وقد مضى الكلام على ادلتهم مستوفى على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غاية اقتراحهم لم يجز تخصيص
العموم به لانه ليس ما دل على وجوب العمل بها يدل على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل
بها لا يدل على وجوب النسخ بها بل احتاج ذلك الى دليل غير ذلك فكذلك التخصيص فلا فرق بينهما
فان قالوا اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد فينبغي ان يكون خبر الواحد دليلا في كل موضع
الا ان يمنع منه مانع والنسخ الذي ذكرتموه قد كان يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع
منه فبقي كونه دليلا فيما عدا النسخ **قيل** لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص منه بعضه
ويبقى ما عداه واذا ثبت ذلك كان الذي يدل على وجوب العمل به من الاجماع انما هو حاصل فيما
طريقه العمل فحسب مما لا نص فيه في الكتاب فينبغي ان يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم به

الى دليل

فان قالوا الدليل على الصحابة الذين عملوا بخبر الواحد عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما الذي يدل عليها فانا لا نسلم ذلك فان ذكروا انهم خصوا اية المواريث بالخبر الذي يروي ان القاتل لا يرث وكان خبرا واحدا وكذلك عملوا بخبر ابي هريرة في نكاح المراة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونظائر ذلك كثيرة قيل لهم انما تركوا عموم اية الميراث بالخبر الذي تضمن ان القاتل لا يرث لانهم اجمعوا على صحته فلما اجمعوا على صحته وعملوه خصوا العموم به وليس ذلك موجودا في الاخبار التي لا يعلم صحتها واما نكاح المراة على عمتها وخالتها فعندنا يجوز على وجه فلا يخصص العموم به ومن اجاز ذلك ايضا انما اجازه لان عنده انهم اجمعوا على صحة هذا الخبر فلما اجمعوا عليه دل ذلك على صحته وليس هذا موجودا في اخبار الاحاد التي لا يعلم صحتها على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة نافت عموم القران واقتضت تخصيصه نحو ما روي عن عمر وغيره انهم ردوا اخبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر واحد وليس لهم ان يقولوا انما ردوا الخبر اذا كان يخالف القران لانه تخصيصه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القران بل يقتضي القول فدل ذلك على سقوط ما ذكرتموه وذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كفاطمة خاصة تخصيص القران لان عموم القران اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك ردوا اخبرها وسماه عمر مع ذلك انه مخالف القران من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد كان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا اخبرها لادى عندهم الى رفع القران فلذلك ردوه قيل لهم هذا محض الدعوى ومن اين لهم علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد الا بعموم القران ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان ذلك معلوما بغير عموم القران لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء ولا يحتاج ان يقول ولا ندع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وذلك يسقط هذا السؤال ثم يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا خبر الواحد فيما طريقه النسخ وانتقلوا بذلك عن القبلة التي كانوا عليها ولم يدل ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك بدليل دلهم على ذلك دون مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي تعلقوا بها فان قالوا اليس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل خلافه

فما المنكر من ان يجوز قبوله فيما يقتضي عموم القران خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل
به على من ابى من تخصيص العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل خلافه بخبر الواحد
جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا وانما امتنع منه لفقد الدلالة
عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما ينبغي ان يتشاغل بان ههنا دليلا يدل على جواز
تخصيص العموم به وهو نفس المسئلة التي اختلفنا فيها على ان مثل هذا يمكن ان يقال في جواز
النسخ به لان الانتقال عن موجب العقل من حظر الى اباحة او من اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم
يسم نسخا فينبغي ان يجوز على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد ولا جواب عن
ذلك الا ما ذكرناه من ان ذلك دليل على جواز ذلك لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد
وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن وهذا
القول باطل لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء
وقد دللنا على ذلك فكيف يجوز ان يترك بما طريقه غلبة الظن ثم يقال لهم لا خلاف ان خبر الواحد
لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص العموم اقتضى شيئين
احدهما العمل بمتضمنه وذلك من باب العمل والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص
وذلك لا يجوز لانه اقدام على ما لا نامن كونه جهلا فان قالوا انا نامن من كونه جهلا بما قام من
الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا ان ذلك محض الدعوى و
صريح الاقتراح فاما من قال لا يجوز تخصيص العموم به الا اذا خص على حسب اختلافهم في ذلك من
تخصيصه بدليل متصل او منفصل او استثناء وغير ذلك ومتى خص بشيء من ذلك جاز تخصيصه فما
دللنا به من المنع من جواز تخصيصه بخبر الواحد يبطل هذا الفصل على انهم انما اجازوا تخصيصه بخبر
الواحد اذا خص لانه يصير مجملا او مجازا فاما كونه مجازا فنحن نقول به ولا نسلم انه يصير مجملا فيما عداه
بل ما عدا ما خص منه معلوم كما انه لو لم يخص منه شيء كان الجميع معلوما وذلك يبطل ما قالوه فاما
اذا كان السائل عن السؤال الذي قدمناه من موافقينا وسئل ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز
العمل بالاخبار التي تختص بنقلها الطائفة المحقة فالكلام عليهم ايضا مثل ذلك بان يقال ما دل على
عمل الطائفة المحقة بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القران ويحتاج في

ثبوت ذلك الدلالة بل قد روي عنهم ما الاختلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على
كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه او فاضربوا به عرض الحائط على حسب اختلاف
الالفاظ فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن فان قالوا أليس قد عملت الطائفة باخبار
كثيرة طريقها الآحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص العموم بها على كل حال
قيل لهم لا نسلم ان الطائفة عملت باخبار آحاد تقتضي تخصيص القرآن وعلى من ادعى ذلك ان
يبيّنه على انا قد بيّنا ان الاخبار الصادرة من جهتهم على ضربين احدهما ان يكون خبرا ليس
هناك ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به فما هذا حكمه يكون مجمعا على صحته ويجوز العمل به و
تخصيص العموم به وان كان هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم ايضا اولى لانه
يصير معلوما صحته مثل العموم وبيّنا ان ذلك وجه يرجح به احد الخبرين على الآخر وان كان خبرا لا
يعلم فتيا الطائفة اصلا فيه وهناك عموم يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضي العموم اولى بما قدمنا من
الدلالة **فصل** في ذكر تخصيص العموم بالقياس **اعلم** ان الكلام في هذه المسألة قد سقط عنا لانا
لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم وانما الخلاف في ذلك بين من اثبت القياس فان فيهم
من اجاز تخصيص العموم به على كل حال اذا صح القياس بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو مذهب
الشافعي والمحكي عن ابي الحسن واليه ذهب ابو هاشم اخيرا ومنهم من ابى تخصيص العموم به على كل وجه و
هو مذهب ابي علي وبه قال ابو هاشم اولا وقد قال به بعض الفقهاء ومنهم من قال يخص بالقياس
الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه يخص بذلك اذا دخله التخصيص
وسوغ فيه الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقيا على عمومه والاقوى من هذه الاقاويل اذا فرضنا
العبادة بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به على كل حال والذي يدل على ذلك
ان العموم دليل يوجب العلم والقياس عند من قال به يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان ينتقل عما طريقه العلم الى
ما يقتضي غالب الظن فليس لهم ان يقولوا اذا ثبت ان القياس دليل كان تخصيص العموم به معلوما وذلك
انا قد بينا الجواب عن مثل هذا السؤال في الباب الاول بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك نقول
ان القياس دليل شرعي فينبغي ان يثبت في الموضع الذي استعملته الصحابة وقررته الشريعة وانما ثبت
عنهم على زعمهم استعمال القياس فيما لا نص فيه من احكام الحوادث ولا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه فيما لم

في ذكر تخصيص العموم بالقياس

يخص العموم لان هذه الدعوى لا برهان عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضا على ذلك ان النسخ قد ثبت انه لا يجوز به فكذلك يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان يقولوا انه كان يجوز النسخ بالقياس غير انه منع منه الاجماع وذلك انهم متى ارتكبوا ذلك قيل لهم لا يجوز من الحكيم تعالى ان ينزل نصا و يجعل القول به والعمل بمقتضاه موقوفا على اجتهادنا وانما يسوغ الاجتهاد في صرفه الى وجه دون وجه فان قالوا هذا الذي ذكرتموه من الجواب عن هذا السؤال يمكن ان يجعل فرقا بين النسخ وتخصيص العموم وسقط بذلك اصل الدليل وذلك انهم اذا جعلوا ذلك فرقا بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى لان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم من الاعيان منه والنسخ اخراج بعض ما يتناوله دليل النص من الازمان منه فهما سواء في المعنى فما منع من احدهما منع من الاخر على انه لا يمكن ان يجوز النسخ بالقياس الا من يقول بتخصيص العلة ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكن ارتكابه على حال وقد اجاب بعض اصحاب الشافعي عما الزمناهم بان النسخ انما لم يصح فيه لان كونه ناسخا للنص ينبئ عن ان النص بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وخصه فكان النسخ به يوجب النسخ بقياس فاسد وهذا لا يجوز وهذا بعينه يمكن ان يقال في المنع من تخصيص العموم به لان العموم ايضا نص وما يؤدي الى تخصيصه ينبئ عن ان ظاهره بخلافه والقياس لا يصح اذا دفعه النص وكان التخصيص به يوجب التخصيص بقياس فاسد وهذا ما لا فصل فيه ويدل ايضا على ذلك ان القياس انما يسوغ مع عدم النص للاضطرار اليه وعموم الكتاب نص يغني عنه فلا يسوغ استعماله وخلافه نص يخص به وليس لهم ان يقولوا انه اذا خص العموم به يكون مستعملا فيما لا نص عليه لانه قد يتبين به انه لم يرد ذلك بالعموم واذا لم يكن مرادا به فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص وذلك ان الذي قالوه غير صحيح لانه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان ما يتناوله داخلا تحت النص فيجب بطلانه لانه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص فان قالوا النص انما يتناول ذلك لو لم يصح القياس فاما اذا صح ذلك القياس لم يدخل تحته فقد حصل ان القياس اذا استعمل فيما يخص به العموم لا يكون مستعملا فيما تناوله قيل لهم من سلم ان القياس الذي يوجب تخصيص العموم قياس صحيح وليس نعلم ان من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول ان بظاهر العموم احكم بان كل قياس يؤدي الى تخصيصه قياس باطل ولو سلم ان ذلك قياس صحيح لكان قد سلمت المسئلة فعلم

في ذكر تخصيص العموم بالقياس

ذلك صحة ما نصرناه ويدل ايضا على صحة ما قدمناه خبر معاذ وان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله ثم بسنة رسوله فقال له فان لم تجد قال اجتهد برايي فصوبه رسول الله في ذلك وهذا يقتضي ان القياس انما يسوغ استعماله اذا لم يوجد في الكتاب ما يدل على الحكم الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله واذا بطل استعماله لم يصح ان يخص به العموم لان القياس لا خلاف انه لا يخص به العموم وتمسكهم ان يقولوا ان المراد بذلك ان لم اجد في كتاب الله نصا على المسئلة اجتهدت رايي فاما اذا كان فيه عموم فانه لا يمنع اجتهاد الراي معه لانه اذا خص بالقياس كان استعمل فيه القياس عن موجب في الكتاب فذلك ان هذا الذي ذكروه يخص الخبر لانه انما صوب في استعمال القياس اذا لم يكن الحكم موجودا في الكتاب والسنة وقد يكون الحكم ثابتا فيهما بنص معين ويكون ايضا موجودا بان يكون داخلا في العموم فمن خص الخبر باحدهما احتاج الى دلالة في الناس من استدل على صحة ما ذهبنا اليه بان قال القياس فرع على النص من عموم وغيره فمتى اعترض به عليه كان قد اعترض على الاصل بفرعه وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لانه لهم ان يقولوا ان اصل القياس هو الذي ثبت صحته به او ما يحمل عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس عليه وانما يجوز ان يقاس ما دخل تحت آية تحريم ما دخل تحت آية تحليله فيحلله ويخرجه من جملة ما يقتضي التحريم نحو قياس العقد في الارز في التحريم ويخص به قوله احل الله البيع وفي ذلك سقوط الاستدلال بهذه الطريقة وقد استدل من خالف ما اخترناه بان قال الذي دل على اثبات القياس دليل مقطوع عليه من نظر هو اجماع الصحابة فصار العمل بما يقتضيه معلوما وجوبه كما ان العمل بما يقتضيه العموم معلوم وجوبه فاذا تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص العموم به وهذا الذي ذكروه غير صحيح لانا اذا سلمنا اجماع الصحابة على العمل بالقياس انما نسلم فيما لا نص فيه من الكتاب من العموم وغيره فاما اذا كان ما يدل عليه فلا نسلم انهم استعملوا فيه ولا يمكنهم ان يثبتوا ان الصحابة استعملت القياس في تخصيص العموم واذا لم يثبت ذلك لم يجب من حيث استعملوا القياس في موضع ان يجوز استعماله في كل موضع لانا قد بينا انه دليل شرعي ينبغي ان لا يتجاوز به الموضع الذي قرره الشرع فيه كما ان ثبوته في الموضع الذي ثبت لا يجوز ان يتجاوز به الى ان ينسخ به لانه لم يثبت فيه ذلك كذلك القول في التخصيص ولا فرق بينهما على حال واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان القياس يقبل فيما يقتضي العقل خلافه وان كان دليل العقل يوجب العلم والقياس غلبة الظن وكذلك

العمل به

العمل به فيما يخص الكتاب وان كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل انما يمكن ان يستدل به على من يمنع تخصيص العموم بالقياس عقلا فيقال له اذا جاز العمل به فيما يقتضي العقل خلافه جاز العمل به فيما يقتضي العموم خلافه فاما من جوز ذلك وانما امتنع من القول به لانه لم يثبت ورود العبادة به فلا يمكن ان يعتمد ذلك في هذا الباب بل يحتاج الى ان يشتغل بالدلالة على ثبوت ما كان جائزا لانه ليس كل ما كان جائزا في العقل ثبت العمل به على كل حال فيعلم بذلك سقوط هذا الاستدلال وفي الناس من اعترض هذا الدليل وقال انا لا نعمل بالقياس اذا اقتضى العقل خلافه بل انما نعمل به فيما يجوزه العقل دون ما يقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان غرض القوم بذلك ان العقل اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه ثم ثبت بالقياس في الشرع تحريم ما كان مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف ما كان يقتضيه العقل ولا يمكن ان يقال ان دليل العقل يقتضي اباحة شيء او حظره بشرط ان لا يرد الشرع بخلافه فالقياس اذا استعمل في خلافه يبين به ان العقل لم يقتض ما ادى القياس الى خلافه لكان فيه اعتراض به عليه وهذا لا يجوز لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان دليل العقل يقتضي تحليل الاشياء ما لم يقتض دليل شرعي تحريمه والعموم ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل سمعي على خلافه فهما في هذا الباب من جهة المعنى سواء وانما الخلاف بينهما ان العموم يدل على ما يدل عليه لفظا وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق بينهما من جهة المعنى

فصل ٢٤٤ في تخصيص العموم باقاويل الصحابة وبالعادات وبقول الراوي

القول اذا ظهر بين الصحابة واتفقوا كلهم انه يخص العموم فلا خلاف عن اهل العلم انه يخص به العموم لان ذلك اجماع وقد بينا ان الاجماع يخص به العموم فاما اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف فمن جعله اجماعا او في حكم الاجماع خص به ايضا العموم ومن لم يجعله اجماعا من حيث جوز ان يكون الساكت لو استفتي لافتى بخلافه اجرى ذلك مجرى القول المختلف فيه والقول المختلف فيه بين الصحابة اختلفوا في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي الى انه يجوز الاخذ بقول بعضهم وان خالفه غيره فيه قال لان بعضهم كان يرجع الى قول بعض من غير حجاج وهو المحكي عن محمد بن الحسن لانه حكي عنه انه قال ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه جاز ان يقاس عليه ويتخذ اصلا فجعل اختلافهم كاجماعهم في انه اصل وقد حكي عن الشافعي قديما انه كان يقول ذلك ويرتب اقاويل الصحابة فيقدم اقاويل الخلفاء ثم قول اقدمهم في العلم فعلى هذه الوجوه لا يمتنعون من تخصيص الكتاب

وليس كل العموم لانه اقتضى تحريم الشيء وحظره بلا شرط فيه فلو قبل القياس في خلافه مع

لانه حجة كالقياس وخبر الواحد عندهم واما من قال ان قولهم ليس بحجة فانه لا يخص العموم به وهو
مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في الجديد لانه قدم القول بالعموم على القول بقول الصحابي اذا
اختلف فيه والصحيح عندنا من هذه الاقاويل انه لا يخص العموم الا بما كان اجماعا موجبا للعلم او يكون
قول من دل الدليل على عصمته فان ذلك يخص به العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه به وسنبين فيما بعد
ان ما ادعوه اجماعا او في حكم الاجماع من القول الذي لا يعرف له مخالف ليس باجماع ان شاء الله واما العادات
فعلى ضربين ضرب منها هي من جهة الافعال فما هذا حكمه لا يخص به العموم بل يجب على المخاطبين ان ينقلوا
عن تلك العادات لاجل العموم ويستدلوا به على تركها فكيف يخص به العموم والضرب الاخر ان تكون العادة
جارية في استعمال لفظ العموم في بعض ما تناوله فما هذا حكمه ينبغي ان يخص به العموم لانا قد بينا فيما تقدم
ان الخطاب ينبغي ان يحمل على ما تعورف ويترك ما كان موضوعا له لانه بالعادة قد صار حقيقة فيما اعتيد
فيه وقد استوفينا ما يتعلق بذلك فيما مضى فاما اذا روى الراوي الحديث العام ثم صرفه الى بعض ما تناوله
فمن الناس من قال يجب حمله على الخصوص لانه اعرف بمراد الرسول ص من غيره لمزية المشاهدة التي عندها تعرف
المقاصد وهو المحكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة لانه كان يحمل ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ الكلب على ان
السبع ليس على الوجوب من حيث كان يذهب الى جواز الاقتصار على ثلاث وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن
ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من قال انه يجب ان ينظر فيه فان كان الراوي عدل عن ظاهر ما رواه
وجب التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال باحد محتمليه حمل عليه وهذا الذي يدل عليه ظاهر قول
الشافعي واليه يذهب كثير من اصحابه لانه حمل ما رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالابدان لان
ابن عمر حمله على ذلك وحمل قوله في حديث الربا يدا بيد ان المراد به ان لا يفترقا الا بعد التقابض من حيث حمله
ابن عمر على ذلك ولم يصرف قوله ع من بدل دينه فاقتلوه الى الرجال وان كان ابن عباس صرفه اليهم والذي
يجب ان يقول عليه في ذلك ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله على بعض ما تناوله وقال انه علم ذلك من قصد
النبي ص ضرورة وجب حمله على ما ذهب اليه لان وجوب حسن الظن به في نفس الخبر يوجب حسن الظن به في
قوله انه علم ذلك ضرورة من قصد الرسول ع وان كان ما ذهب اليه انما قاله بضرب من الاستدلال او بخبر
اخر او قياس او غير ذلك فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب اليه لانه يجوز ان يكون اخطا في
جميع ذلك لشبهة دخلت عليه ومتى لم يظهر لنا ما حمله عليه وهل فعل ذلك الا لانه علم ذلك من قصد الرسول

ضرورة او لو جاء خو من الاستدلال وجب التمسك بظاهر الخبر وان جاز ان يكون في الاصول ما لاجله
حمله عليه وفي متى كان ما رواه مجملا وصرفه الى احد الوجهين فمن الناس من قال انه يجب حمله عليه لان
حسن الظن به يوجب ذلك الا ان يكون قد حصل من الرسول ع بيان يخالف ذلك فيعمل عليه ومنهم
من قال ان الجميع بمنزلة سواء في انه يجب التمسك بقول الرسول ع دون قول الراوي لانه لو عرف قصد
الرسول ع ضرورة لرواه ولا زال عن نفسه ايهام مخالفة النبي ع وهذا هو الاقوى **فصل ٤٥ في**
تخصيص الاجماع وتخصيص فعل الرسول ع الاجماع لا يخلو من ان يكون على فعل او على قول او على رضا
بالشيء فان كان الاجماع فعلا فالتخصيص فيه كما لا يسوغ في افعال النبي ع وكذلك ان كان رضا بالشيء وان
كان اجماعهم على القول فان كان عاما نظر فيه فان اضطررنا الى قصدهم بذلك امتنع ايضا التخصيص فيه
وان لم نضطر الى قصدهم جاز التخصيص كما يجوز في عموم الكتاب فان كان ذلك القول نصا فالتخصيص فيه
لا يجوز وان كان في حكم العموم من حيث كان حال غير المنصوص عليه حاله واما فعل الرسول ع اذا ورد عنه
واقتضى تحريم اشياء على المكلفين ثم وجد فاعلا لبعضها فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا
ان يدل دليل على خلافه فيخص به العموم لان الظاهر من ان حاله كحال غيره الا ان يدل دليل على انه
مخصوص به وهذا هو مذهب الشافعي ولذلك خص به نهيه عن استقبال القبلة لغائط او بول
لقعوده ع على لبنتين مستقبل بيت المقدس ويقول انه فعله ع قد علم بالدليل مساواة امته له
فيصير كقول اخر عام في جواز تخصيص القول الاول به والقول الاول يحكى عن بعض اصحاب الشافعي
وانه حمل ما روي من تزويج ميمونة وهو محرم على انه مخصوص به وانه لا يعترض على نهيه عن نكاح المحرم وهو
الذي حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لانه حمل ما روي عن النبي ع من كشف فخذه بحضرة بعض اصحابه
وما روي انه استقبل بيت المقدس على انه مخصوص به فلم يخص به قوله ودل على ذلك بان قال ان فعله
لا يتعدانا الا بدليل ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعديه الينا والصحيح هو الاول
لان الدلالة قد دلت على ان حكمنا وحكمه في فعل واحد على ما نبينه فيما بعد فاذا فعل شيئا صار كانه قال
لنا هو مباح وقد علمنا انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله لانه وقع هذا
الموقع **فصل ٤٦ في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه** اختلف الفقهاء في ذلك
فمنهم من قال انه يجب قصره عليه والى ذلك ذهب طائفة من اصحاب الشافعي وان كان كلام الشافعي

محتملا له ولغيره وذهب الباقون الى انه لو وجب حمل الكلام على ظاهره دون السبب اذا امكن ذلك فيه
وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي ومذهب ابي الحسن وقالوا انه اذا لم يمكن حمله على ظاهره ولم
يفد الا اذا علق به قصر عليه والذي نذهب اليه ان كلامه ع لا يخلو من ان يكون مطابقا للسبب
من غير زيادة عليه او يكون اعم منه فان كان مطابقا له من غير زيادة عليه فلا خلاف انه يجب حمله عليه ومتى
كان اعم منه وجب حمله على ظاهره ولا يقصر على سببه وهو على ضربين احدهما ان يكون اعم منه في الحكم
الذي سئل عنه نحو ما روي عنه ع انه سئل عمن ابتاع عبدا فاستغله ثم وجد فيه عيبا فقال ع
الخراج بالضمان وذلك يتناوله كل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك الحكم وفي حكم
اخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه ع انه سئل عن ماء البحر ايتوضأ به فقال هو الطهور ماؤه والحل
ميتته فاجاب بما يقتضي جواز التوضؤ به وبما يقتضي جواز سائر الاحكام من الشرب وازالة
النجاسة وغير ذلك فاما اذا كان كلامه متى لم يعلق بالسبب لم يفد وجب تعليقه به على كل حال
وذلك نحو ما روي عنه ع انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا يبس قيل له نعم فقال فلا اذا
فاما اذا سئل عن اشياء فلا يخلو ان يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كذلك فان كان وقت
الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم منه بيان اخر يمكن الوصول اليه
لان الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ منه ع الا ان يبين له الجواب عما سئل عنه الا ترى ان المستفتي
اذا استفتى عن شيء مست الحاجة اليه لم يسغ له الا يفتي فيه فالنبي ع بذلك اولى واذا لم يكن
الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا يكون كذلك فان كان
ممن يمكنه الوصول الى ذلك وقد تقدم منه ع بيان لذلك جاز ان لا يجيب عنه ويحيله على ما تقدم من البيان
ولذلك قال ع لعمر لما سأله عن الكلالة فقال تكفيك اية الصيف وقال له ايضا وقد سأله عن القبلة
للصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا فنبهه على الجواب وان كان
السائل عاميا يجوز ايضا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب وذلك في نحو قوله ع للسائل
توضأ كما امرك الله تعالى فاحاله على الاية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره
ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه ع هو الدلالة على الحكم فيجب ان يعتبر صفته في الدلالة دون صفة
غيره فاذا كان عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان كان خاصا كما انه يعتبر صفته في كونه امرا

ويتناول

ونهيا واباحة ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب حمله على عمومه فكذلك اذا خرج عند
السبب لان ذلك ممكن فيه لان السبب لم يؤثر فيه لانه ليس منافيا في السبب بيانه لحكم غيره كما لا ينافي بيانه
لحكمه فيجب حمله على جميعه ومنها انه لو ابتدا عليه السلم لكم النهي والسبب حاصل لخاطب بالعموم ولما
سئل عنه لوجب حمله عليه فكذلك اذا سئل عنه لان قصده في الحالين لم يختلف وان كان مبتديا بالحكم
في احدهما ومجيبا للاخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في اية اللعان وان خرجت على سبب هلال
ابن امية العجلاني على كل رام زوجته واية القذف وردت فيمن تكلم في عائشة وحملت على الجميع وكذلك
اية الظهار وردت في سلمة بن صخر وحملت على كل مظاهر وهذا بين وانما حملناه على السبب اذا لم
يفد بنفسه لان الظاهر اوجب ذلك فليس يجب حمل ما استقل بنفسه من الجواب على ما لا يستقل بنفسه
لمفارقته له في علته فاما تعلقهم بانه لو لم يرد السبب لم يكن ليتاخر الخطاب الى وقت حدوثه فلما
اخره الى ذلك الوقت علم انه المراد فبعيد لانه لا يمتنع ان يكون الصلاح في تاخيره الى ذلك الوقت ولا
يمنع ذلك من بيان حكم غير السبب معه ولو وجب ذلك لوجب حمل الكلام على عين السائل وعلى ذلك الوقت
والمكان لهذه العلة وذلك ظاهر الفساد وقولهم ان من حق الجواب ان يطابق السؤال وان ذلك يوجب
حمل الكلام على السبب فغلط لان من حق الجواب ان ينتظم بيان ما سئل عنه وانه لا يقتضي غيره غلط لان
في اخراجه من كونه جوابا فاما اذا اقتضى بيان حكمه وحكم غيره فقد حصل جوابا له وزاد عليه ولا يمنع
هذه الزيادة من كونه جوابا لما لو بين حكمه فقط لكان جوابا لانه في الحالين حصل به بيان السؤال وهذه
جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه وما اخرج منه وهو منه الافعال لا
يصح ادعاء العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد فينبغي ان يراعى الوجه الذي وقع عليه الفعل
فان علم صح التعلق به وجرى ذلك مجرى النص على عين واحدة وان لم يعلم الوجه الحق بالمجمل واذا ثبت
ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي ان النبي صلى الله عليه قضى بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك
حكاية فعل ومن الناس من فرق بين ما اذا روي انه قضى بكذا وكذا لا يصح التعلق به لانه ينبئ عن الفعل
واذا روي انه قضى ان كذا وكذا فيه كذا صح التعلق به لانه ينبئ عن انه قال ذلك ومن الناس من سوى
بين اللفظين وقال لا فرق بينهما في انه لا يصح التعلق به وقال لا يمتنع ان يقال في القضاء الذي هو الحكم
في القضية المقضي فيها هذا القول والاولى عندي ان يكون بينهما فرق لانه اذا قضى رسول الله صلى الله عليه بالشا هد

واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير وليس كذلك اذا روى انه قضى ان الخراج بالضمان وان الشفعة للجار
لانه يسبق الى الفهم انه قال ذلك قولا لا فعلا الا انه وان كان كذلك لا يقتضي صحة التعلق به لانه
لا يعلم انه قال ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي الخصوص ويفيد الحكم في تلك العين واذا كان
كذلك صار مثل الاول في انه ينبغي ان يلحق بالمجمل **واذا** ثبت هذه الجملة فلا يصح التعلق بما روى انه
قضى بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه الا ان يدل دليل على الحاق غيره به فيحكم
وعلى هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فعليه الكفارة
بما روى ان رجلا افطر فامره ص بالكفارة لان الرجل انما سأله عن حكاية فعل ولم يسأله عن حكم
من افطر واطلق القول فقال ع فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح التعلق به ولكان يجري
مجرى ان يقول من افطر فعليه الكفارة فاذا قال ذلك افاد العموم في كل ما يفطر به وكذلك لا يصح
التعلق بما روى عنه ع انه جمع بين الصلوتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل ولمن
خالف في ذلك ان يحمله على جمع مخصوص في بعض الاسفار او على انه جمع بينهما بعرفة فلا يصح ادعاء العموم
فيه **فاما** اذا روى انه كان يجمع بين الصلوتين في السفر فيصح التعلق به لان ذلك يفيد تكرار ذلك
في حال السفر وان ذلك عادته **فاما** من ضعف هذا الوجه بان قال انما يفيد لفظة كان انه فعل ذلك
فيما مضى ولا يفيد التكرار فلا يصح التعلق به فغير صحيح لانه وان افاد الاخبار عما مضى فانه يفيد تكرار
الفعل مع ذلك الا ترى ان القايل اذا قال كان فلان القاضي يحكم بالشاهد واليمين لا يفهم من ذلك الا
انه كان ذلك عادته في جميع الاحكام وكذلك اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعي
يقول بتحريمه لم يفهم من ذلك الا ان ذلك كان عادتهما وقولهما في جميع الاحوال ولا يسبق الى القلب احد
انهما قالا ذلك دفعة واحدة وانهما كانا فيما مضى فعلم بذلك ان الاولى ما ذكرناه **فاما** اذا سئل
الرسول ع عن امر فاجاب عنه يحتاج ان ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه على ما بيناه وان كان يفيد الحكم
فيما يسئل عنه نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب بحسبه فان كان ذلك غير
معلوم من حاله كان الجواب في حكم العموم وذلك نحو ان يسئل ع عن رجل افطر في رمضان عليه الكفارة ام
اولا ولا يعلم بماذا افطر فيجيب بايجاب الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة و
اقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة ومتى كان المعلوم للرسول ع انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله

يبنى عن

يبنى عن ذلك لفظا او معنا فجوابه مصروف اليه ولا يتعدى به الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا سُئل
عن زنا ماعز فرجمه كان قوله وان لم يكن عاما في اللفظ فهو في حكم العموم فانه يقتضي رجم كل زان وقد
الحق قوم بهذا الباب اثبات الحكم في عين وتعليله له بعلة يقتضي التعدي الى غيره نحو قوله عم في الهرة
انها من الطوافين عليكم والطوافات وقالوا هذا وان لم يمكن ان يدعى فيه العموم فهو في حكمه في ان ذلك
الحكم متعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسم يشمل جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره
من قال بالقياس فاما على مذهبنا في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك اصلا على ان فيمن قال بالقياس
من منع من ذلك وقال ان النبي لو نص على العلة في شيء بعينه لم يجب الحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد
بالقياس فاما قبل العبادة فلا يصح ذلك فيه ولذلك لو قال حرمت السكر لانه حلو لم يجب ان يحكم بتحريم
كل حلو الا بعد العبادة بالقياس وكذلك ينبغي ان يكون قوله فيما ذكرناه فاما ما روي عنه عم
من قوله عم ان الزعيم غارم فانه عام لان فيه الالف واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه و
ليس الامر فيه على ما ظن بعضهم من انه يفيد العموم من جهة التعليل لانه دل على ان غرمه انما كان لاجل
كونه زعيما فيكون عاما في الحكم وان لم يكن عاما في اللفظ لانا قد بينا ان ذلك يفيد الاستغراق وكذلك
القول في الاسماء المشتقة التي دخل عليها الالف واللام نحو قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني
كل ذلك يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا ولم يفد ذلك تعليلا على ما ذهب اليه قوم
واذا روي عنه عم انه سهى فسجد بان علم ان سجوده كان لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى قوله عم
من سهى فليسجد لما دل الدليل على ان حكم غيره حكمه في الشرعيات ويلحق بهذا الباب فحوى الخطاب ودليل
الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفيدا ذلك ايضا الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذهما وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا يفهم منه انهم لا يظلمون القناطير
فهو وان لم يفد ذلك لفظا فقد افاد ذلك معنى على ابلغ الوجوه وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكوة
افاد ان المعلوفة لا زكوة فيها على ما نبينه فيما بعد فجرى ذلك مجرى قوله لا زكوة في العاملة ومن
قال ان تعليق الحكم من تحليل وتحريم اذا علق بالاعيان اقتضى العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة
اللفظ فسنبين ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله وهذه الجملة كافية في هذا الباب انشاء الله

فصل

في ذكر غاية ما يخص العموم اليها يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد ولا فرق في ذلك

بين الفاظ الجموع وبين لفظة من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه ومن الناس من قال يجوز ان يخص
الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز دخول التخصيص فيه نحو قوله اقتلوا المشركين لا يجوز ان يريد به اقل من ثلثة
وفصل بين ذلك وبين من وما فاجاز تخصيص لفظة من الى ان يبقى منها واحد والذي يدل على ما اخترناه
انا قد دللنا على ان لفظ العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق
بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه يبين ذلك انه لما جاز ذلك في لفظة من كان
يجوز ذلك في الفاظ الجمع مثله سواء وقد اجاز احدهما المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله
على ان استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه في الثلثة
واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع و
بالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر انا وما اعني سواي اني فعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد
تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد كما روي عن عمر انه لما كتب الى سعد بن ابي وقاص
وقد انفذ اليه القعقاع بن شور مع الف رجل فقد انفذت اليك الفي رجل فعبر عن القعقاع
وحده بعبارة الالف لما اعتقده من انه يسد مسد الالف في الحرب وهذا واضح **فصل**
في ذكر ما يخص في الحقيقة وما يخص في المعنى وما لا يجوز دخول التخصيص فيه الادلة على ثلثة
اضرب منها ما هو عام من جهة اللفظ ومنها ما هو عام من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا لفظا
ولا معنى **فاما** ما هو عام لفظا فالتخصيص يجوز ان يدخله بجميع الادلة التي ذكرناها التي تخص بها
العموم وذلك لا خلاف فيه **واما** ما هو عام من جهة المعنى فعلى ضربين احدهما قياس والاخر استدلال
فاما القياس فعندنا انه ليس بدليل اصلا ومن قال انه دليل واجاز تخصيص العلة جوز تخصيصه
ومن لم يجز تخصيص العلة لم يجز ذلك **فاما** الاستدلال فنحو دليل الخطاب وفحوى الخطاب ونحو
ان ينص النبي ع على حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم غيره حكمه فان التخصيص في جميع ذلك يجوز في
المعنى وان لم يسم ذلك تخصيصا ومثل ذلك استدلالنا بجواز وطي ام الولد على ان الملك باق واذا كان
الملك باقيا وجب ان يتبعه جميع احكامه الا ما يخصه الدليل وغير ذلك من المسائل **واما** ما لا
يدخله التخصيص اصلا لانه ليس بعام لا لفظا ولا معنى فنحو ان ينص ع على عين واحدة او يفعل على
فعل واحد يخصص ذلك العين بذلك الحكم فان معنى التخصيص لا يسوغ فيه وذلك نحو تخصيصه ع

ابا برده بجواز اضحية وما شاكله فاذا ثبتت هذه الجملة فمتى ورد عام لفظا جاز تخصيصه لفظا بالادلة التى قدمناها وما ليس بعام فان كان المحتج به يحتج باللفظ منع من التعلق به وان احتج به فى المعنى جاز ان يعترض عليه بجميع ما يخص به العموم وان لم يسم ذلك مخصصا وما كان خاصا بعين واحدة لا يتعداه فالتخصيص فى المعنى واللفظ لا يصح فيه وهذه جملة كافية فى هذا الباب

فصل في ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك

هو المراد بالعموم لا غيره اذا ورد لفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل اللفظ العام على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان ذلك عام فى الطلاق والمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك يختص الرجعى ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه ومثل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان يعفون فكان اول الاية عاما فى جميع النساء وان كان جواز العفو مخصوصا بمن يملك امره منهن وبعض من يعفو دون من لا يصح ذلك منه فلا يجب تخصيص اول الاية بهن بل كان عاما فى ساير النساء وكذلك اذا ذكرت جملة عامة وعطف عليها بجملة خاصة لا يجب من ذلك حمل الاولة عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على خصوصها وذلك نحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال بعد ذلك عاطفا على ذلك وبعولتهن احق بردهن وذلك يختص الرجعيات ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليه بل كان عاما فيهن وفى غيرهن ممن لا يمكن مراجعتهن ومثل ذلك قوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما فى جميعهن ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولا يجب من ذلك حمل اول الاية عليهن ولذلك نظائر كثيرة والذى ينبغى ان يحصل فى هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفة او شرط بشرط وعلم انه لا يصح ذلك الشرط ولا تلك الصفة فى جميع ما تناوله اللفظ العام وجب حمل اللفظ العام عليه اذا كان الشرط والصفة متعلقين بجميع اللفظ فان كان الشرط والصفة متعلقين ببعض ما تناوله اللفظ العام لم يجب ذلك وكان حكمه ما قدمناه فى اول الباب فاما اذا كان الكلام فى جملتين قد عطفت احديهما على الاخرى فينبغى ان ينظر فى الجملة الثانية فلا يخلو ان يكون متناولة لمثل ما تناولته الجملة الاولى او لا يكون كذلك فان كانت متناولة لمثل

ما تناولته الاولى فلا يخلو ان يكون موافقة او مخالفة فان كانت موافقة له فى الحكم فان ذلك
يكون تاكيدا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى وان كانت الجملة الثانية متناولة
لمثل ما تناولته الاولى وكانت مخالفة لها فى الحكم فلا تعلق لها بالجملة الاولى وكانت كآية اخرى يجب حملها
على ظاهرها وان كانت متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت متضادة لها فى الحكم فذلك لا يجوز
وقوعه من الحكيم تعالى لانه يؤدى الى التناقض والبداء وهما منفيان عنه تعالى فنظير الجملة المؤكدة ان يقول
اقتلوا المشركين ثم يعطف على ذلك فيقول واقتلوا الكفار ونظير الجملة المخالفة ان يقول اقتلوا
المشركين وخذوا اغنيائهم واسبوا ذراريهم او ما يجرى مجرى ذلك ونظير المتضادة ان يقول اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا الكفار فان ذلك ينفى ما اثبتته الجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم تعالى واذا كانت
الجملة الثانية اخص من الجملة الاولى واعم منها وان كانت يقتضى مثل حكم الاولى كانت تاكيدا او
ذكر التفخيم ما ذكر فى الاولى وعلى ذلك يحمل قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل و
كذلك قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان فان ذلك اما ان يحمل على التاكيد او على تفخيم ما بوما افرد
بالذكر وعند من قال بدليل الخطاب من اصحاب الشافعى وغيرهم ان افراد بعض ما تناوله لفظ
العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص وعلى هذا حمل قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره على ان المتعة انما يجب لغير المدخول
بها اذا لم يسم لها مهرا ومن خالفه قال يجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر ما عندنا فى دليل الخطاب
فيما بعد ان شاء الله والاقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان الاية تصير مجملة وتفتقر
الى البيان لانه ليس بان يقال ان العموم فى الاولى يمنع من دليل الخطاب فى الثانية باولى من ان يقال
ان دليل الخطاب فى الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم فاذا تساوى القولان وجب ان يوقف ذلك على
البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية مخالفة للاولى فى الحكم كانت كآية
اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه فى الجملتين المتماثلتين فى العموم وان كانت ضدا
للجملة الاولى فان كانت الجملة الاولى اعم والثانية اخص دل ذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا
ما ذكر فى الجملة الثانية وان كانت الجملة الثانية اعم دل على ذلك انه اراد بالثانية ما عدا ما
ذكر فى الجملة الاولى ونظير الاول ان يقول اقتلوا المشركين ويقول بعده لا تقتلوا اليهود والنصارى

فان ذلك

فان ذلك يفيد انه اراد بلفظ المشركين ما عدا اليهود والنصارى والا كان مناقضا او بدا او
ذلك لا يجوز ونظير الثاني ان يقول لا ولا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول بعد اقتلوا المشركين
فان ذلك يدل على انه اراد بلفظ المشركين في الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ولولا ذلك
لادى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية على انها ناسخة لان من شان
النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه وانما ذلك من ادلة التخصيص الذي يجب مقارنتها
للخطاب على ما تقدم القول فيه فعلى هذا ينبغي ان يجري كل ما يرد من هذا الباب **فصل**
في جواز تخصيص الاخبار وانها تجري مجرى الاوامر في ذلك الصحيح انه يجوز تخصيص الاخبار
سواء كان معناها معنى الامر او لم يكن كذلك كما يجوز تخصيص الاوامر وفي الفقهاء من قال ان
ذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء والمتكلمين على المذهب الاول **والذي** يدل على
ذلك ان التخصيص هو ما دل على مراد المخاطب بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع في الاوامر
لانه لا يمتنع ان يريد المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع له كما لا يمتنع ان يامر باللفظ العام ويريد
بعض ما تناوله فالامران سواء **فاما** ثبوت ذلك فاكثر من ان يحصى نحو الاخبار المتضمنة للوعيد
فانها خاصة وكذلك ايات الوعد عند بعضهم وقوله تعالى والله على كل شيء قدير وقد علمنا انه لا
يقدر على ذات نفسه ولا مقدورات غيره وكذلك قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها ما
اوتيت اشياء كثيرة وذلك اكثر من ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي في معنى الخبر فلا فرق بين
ان يامر بالشيء في انا نعلم وجوبه وبين ان يخبرنا بان له صفة الوجوب في انا نعلم مثل ما علمناه بلفظ
الامر **وقد** روي عن النبي عم انه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير وقال ان الملائكة لا تدخل
بيتا فيه تصاوير ثم خص ذلك بان دخل بيتا فيه تصاوير منوطا **واما** حملهم ذلك على النسخ
فالصحيح ان النسخ يجوز ان يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك في باب الناسخ والمنسوخ فبطل ما
تعلقوا به **فصل** في ذكر بناء الخاص على العام وحكم العمومين اذا تعارضا اعلم انه اذا ورد
عام يتناول اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما
فان كان احدهما سابقا للاخر كان المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا سواء كان المتقدم عاما في
ان الخاص الذي يجيء بعده ويتاخر عنه يكون ناسخا له لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب

على ما بيّنّه فيما بعد وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل
دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدم من الخاص وهذا الاخلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم
تاريخهما فالصحيح انه ينبغي ان يبنى العام على الخاص ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه واهل
الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة ومن الناس من قال اذا عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ
باحدهما الى دليل ويجريهما مجرى خبرين تعارضا وهو مذهب عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي والذي
يدل على صحة المذهب الاول ان من حق من ثبتت حكمته ان لا يلغي كلامه اذا امكن حمله على وجه يفيد و
اذا صح ذلك فمتى اوجبنا استعمال العام لادى الى الغاء الخاص ومتى استعملنا الخاص لم يوجب اطراح
العام بل يوجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بهذه الجملة بناء العام على الخاص ونظير ذلك ما
روي عنه ع انه قال في الرقة ربع العشر فكان هذا عاما في قليله وكثيره ثم قال ليس فيما دون الخمس اواق
من الورق صدقة فاوجب هذا ان ما نقص عن خمسة اواق ليس فيه صدقة وهو اخص من الاول فلو عملنا
بموجب الخبر الاول لاحتجنا الى اسقاط الخبر الاخر ومتى استعملنا الاخر امكننا استعمال الاول على ما
يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام
وانما زاد عليه العام بتناوله شيئا اخر لم يتناوله الخاص فكان الزائد على ذلك في حكم خبر اخر وما تناوله
العام مما عارضه الخبر الخاص في حكم خبر اخر فوجب ان يتعارض ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل على
احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال احد الخبرين مع صحة حمله على وجه ممكن
وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما على وجه فاما قولهم ان ما تناوله
العام في حكم الخبرين يتناول احدهما مثل ما تناوله الخبر الخاص والاخر يتناول ما زاد على ذلك
وانه ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما فليس بصحيح لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه
الى ان المراد بعضه ما لا يصح فيه اذا كان خبرين فمتى قيل ان المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى
ابطال ما تناوله الخبر الاخر وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في بناء العام على الخاص
وفارق حال الخبرين الذين يتناولان ما تناوله العام فان قيل هلا حملتم احدهما على انه
ناسخ للاخر وتكونون قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة ويكون ذلك اولى من بناء العام على
الخاص لان استعمال العام في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن حمل ذلك على النسخ اذا علمنا تاريخهما وان

احدهما

احدهما متقدم والاخر متأخر فيحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه ويدل
على ذلك ايضا ان على مذهب الخصم لو ثبت بالقياس اخراج بعض ما يتناوله العام من عمومه وجب
ان يخرج منه ويخص به العموم فالخبر الخاص اذا اوجب اخراج بعض ما يتناوله العام بذلك اولى لان
السنة اولى من القياس عنده ويدل على ذلك ايضا ان العام والخاص لو وردا معا لعلمنا ان
المراد بالعام ما عدا ما تناوله الخاص لان ذلك دليل التخصيص فاذا وردا مفترقين ولا دليل يدل
على تقدم احدهما وتأخر الاخر كانا في حكم ما وردا في وقت واحد ويجري مجرى الغرقى في انه وان
جاز تقدم احدهم للاخر فمتى عدم التاريخ في ذلك حكم بانهم كانوا ماتوا في حالة واحدة على مذهب
الخصم واستدل بعض من نصر ما اخترناه بان قال ما تناوله الخاص مقطوع به وما تناوله العام
مشكوك فيه فلا ينبغي ان يزال اليقين بالشك وهذا انما يمكن ان يعتمده من قال ان العموم ليس له
صيغة تفيد الاستغراق فاما على ما ثبت عليه من ان له صيغة تفيد ذلك فلا يمكن لان ما يتناوله
العام عندنا مقطوع به مثل ما تناوله الخاص فلا فرق بينهما على حال وقد استدل بوجوه اخر تضعف
وما ذكرناه اقوى ما يستدل به فاما المخالف لذلك فانما عول في ذلك على ان من قال ان ما تضمنه
العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما تضمن ما تضمنه الخاص والاخر تضمن غيره فكان ما تضمنه الخاص
معارضا له وقد اوردنا في دليلنا ما هو جواب عنه فاغنى عن الاعادة وقد تعلق كل واحد
منهما بوجود مواضع من العام والخاص بني احدهما على الاخر وحكم فيهما بالتعارض لا يمكن ان يعول
عليه لان لمن يخالفه ان يقول انما حكمت بذلك لدليل دل عليه لولا الدليل لما قلت به وينبغي ان يكون
المعتمد ما قدمناه من الادلة وفيه كفاية ان شاء الله فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من
ان يكون طريقا اثباتهما العلم او لا يكون كذلك فان كان طريقا اثباتهما العلم يصح وقوعهما من حكيم
على وجه ولا يصح على اخر فما يصح وقوعه منه فوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ وان احدهما
متقدم والاخر متأخر فيحكم بان المتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ والثاني ان يمكن الجمع بينهما على
وجه من التأويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع العمومان المعلومان
عليه من الحكيم ومتى خلا من ذلك بان يتقدم التاريخ ولا يصح الجمع بينهما لتضادهما علم انه لم يرد
التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى ان يدل الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك

لا يجوز على حال فاما اذا تعارض كل واحد من العمومين صاحبه من وجه ولا يعارضه من وجه نحو قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضى تحليل الجمع بين الاختين والاخر يقتضى
حظره ويصح ان يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل ان يراد باية المماليك ما عدا الاختين فقد
استويا فى التعارض وفى صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب الرجوع فى العمل باحدهما الى دليل
ولذلك روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسى وولدى فاخبر ان
ظاهرهما يقتضى التعارض وانه عمل باحدهما لعلمه بدليل ان العمل به هو الواجب وروى عن عثمان
انه توقف فى ذلك وقال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وحكى انه رجع تحريمهما فاما اذا كان طريقا ثبوتهما
الاحاد فانه يرجع فى العمل باحدهما الى الترجيح وقد قدمنا ما يرجح به احد الخبرين على الاخر بما يرجع الى
اسناده او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها ونهى عن الصلوة فى الاوقات المخصوصة وكذلك روى عنه عليه السلام انه قال من بدل دينه
فاقتلوه وكان ذلك عاما فى الرجال والنساء والصبيان ثم نهى عن قتل النساء والولدان والطريقة
فى الكلام على ذلك ما قدمناه من التوقف والرجوع فى العمل باحدهما الى دليل ومن الناس من يرجح
العمل باحد هذين الخبرين دون الاخر بانه خرج على سبب فاذا عارضه الاخر وجب ان يقصر ذلك على سببه
ولا يعدى ذلك لان الاخر يمنع منه ولنا فى عين هذه المسئلة نظر وليس ذلك بمانع مما قلناه لان
هذا المثال لو لم يرد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحا

الكلام فى البيان والمجمل

فصل ٥٣ فى ذكر حقيقة البيان والمجمل وماهية النص وغير ذلك البيان عبارة عن الادلة التى تبين بها
الاحكام وعليه يدل كلام ابى على وابى هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ويعبر عنه بانه
هداية وبانه دلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وذهب ابو عبد الله البصرى الى ان
البيان هو العلم الحادث الذى به يتبين الشىء وفى الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام
دون ما عدا ذلك من الادلة وذهب الصيرفى الى ان البيان هو ما اخرج الشىء من حد الاشكال الى التجلى وقال
الشافعى البيان اسم جامع لمعان متشعبة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القرآن
بلسانه وقال من فسر كلامه ان غرض الشافعى بهذا كان الى ذكر ما هو بيان فى اللغة التى نزل بها القرآن
لا ان بعينه وذكر اقسام ذلك ولذلك قال انه متشعبة ثم قال ان اقل ما فيه انه مما يتبين به من نزل

المملوكتين

الكلام مع

القرآن بلسانه المراد ويبين بذلك ان فيه ما يكون في باب الدلالة على المراد اقوى واظهر من بعض وان
كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه وقال هذا اقرب ما يحمل عليه كلامه والذي يدل على ما ذهبنا اليه
من انه عبارة عن الدلالة على الخلاف فاما منها ان بالادلة يتوصل الى معرفة المدلول والبيان هو
الذي يصح ان يبين به ما هو بيان له ولاجل ذلك يقال قد بين الله تعالى الاحكام والمراد بذلك انه دل
عليها بان نصب عليها الادلة فكان بذلك في حكم المظهر لها فكما يقال لما قد ظهر بان فكذلك
يقال للمدلول عليه قد بان ويوصف الدال بانه مبين يعلم بصحة تصرفها في جميع المواضع ان المراد
به ما قلناه وتجاوزوا ذلك الى ان قالوا في الامارات التي تقتضي غلبة الظن انها بيان كما قالوا
فيها انها ادلة على ضرب من المجاز فان قيل لما انكرتم ان يكون البيان عبارة عن العلم الحادث
الذي يتبين به الحكم دون الادلة التي لا يتبين بها الحكم ولاجل ذلك لا يوصف الله تعالى بانه متبين
لما لم يكن له علم حادث ولا يقال في الواحد منا فيما يعلمه ضرورة انه متبين له لما لم يكن علمه حادثا
وانما يوصف بما يتجدد له من العلوم التي يحدثها الا بعدها قيل لا يجوز ان يكون البيان عبارة
عن العلم لانه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين كما ان الدال يكون من فعل
الدلالة ونحن نعلم انا نصف الله تعالى بانه قد بين لنا الاحكام فهو مبين كما نقول انه دلنا فهو دال
ويسمى الرسول عم ايضا بذلك قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فجعله المبين لنا الاحكام وعلى
ما سأل السائل كان يجب ان يكون نحن المبينين لان العلوم الحادثة فينا هي من فعلنا وذلك
لا يقوله احد فعلم بذلك ان الاولى ما قلناه واما التبين فلا يقع الا بالعلم على ما ذكره السائل و
لاجل ذلك لم نصف الله تعالى بانه متبين وان كان في الناس من ارتكب ذلك لا يقع الا بالعلم الحادث
وحد العالم بانه متبين للشيء على ما هو به واجرى ذلك على الله تعالى والواحد منا والاولى ما قلناه ولا
ينقض ذلك ما نصرناه من ان البيان عبارة عن الادلة لانا جعلنا ذلك عبارة عما يمكن الاستدلال
به لا ما يقع به التبين في ذلك حاصل في الادلة فينبغي ان يكون عبارة عنها وما اوردناه سؤالا هو
شبهة ابي عبد الله من ان البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فاما من حد البيان بانه ما اخرج الشيء
من حد الاشكال الى حد التجلي فقد حد البيان بعبارة هي اشكل منها وينبغي ان يحد الشيء بما هو اظهر منه
على ان ما ذكروه انما هو بعض البيان لان البيان قد يكون مبتدأ وان لم يكن هناك مشكل يخرج

ولم يسلم ان التبيين مع

الى المجمل فعلم بذلك ان الاولى ما اخترناه وهذه المسئلة الكلام فيها كلام في عبارة فلا معنى للاطالة فيه

فاما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع
وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه تناول جملة من المسميات والضرب الآخر هو ما ابنا عن الشئ
على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله خذ من اموالهم صدقة
وفي اموالهم حق معلوم وقوله واتوا حقه يوم حصاده وما اشبه ذلك مما سنبينه فيما بعد واما
النص فهو كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحد الشافعي النص بانه كل خطاب علم ما اريد به من الحكم
كان مستقلا بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمى المجمل نصا والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري
والذي يدل على صحة ما اخترناه ان النص انما يسمى نصا لانه يظهر المراد ويكشف عن الغرض شبيها
بالنص الماخوذ من الرفع نحو قولهم منصة العروس اذا ظهرت ونحو ما روي عن النبي ع انه كان حين افاض
من عرفات الى جمع يسير على هينته فاذا وجد فجوة نص يعني انه بلغ فيه الغاية فعلم بذلك صحة ما
قلناه واما المفسر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع في الاصل لما له تفسير لكنه لما كان
ما له تفسير يعلم بتفسيره مراده وكان ما يعلم المراد به بنفسه بمنزلته سمي مفسرا واما المحكم فهو ما
لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصف محكما لانه قد احكم في باب الابانة عن المراد واما
المتشابه فهو ما احتمل وجهين فصاعدا فاما وصف القران بانه متشابه كله في قوله تعالى الله نزل
احسن الحديث كتابا متشابها فالمراد به انه متماثل في باب الدلالة والهداية والاعجاز وقد وصف
الله تعالى بانه محكم بقوله الر كتاب احكمت اياته والمعنى بذلك انه احكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت
ويحصل به الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه على المحكم ويجعل المحكم اصلا له وقد وصف
الله تعالى القران بان بعضه محكم وبعضه متشابه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه واما الظاهر فهو ما يظهر المراد به للسامع
من حيث ظهر مراده ووصفه هو بانه ظاهر فقد بينا فيما تقدم معنى العام والخاص والامر والنهي فاغنى
عن الاعادة انشاء الله تعالى وحده

فصل ٥ في ذكر جملة ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج

الخطاب على ضربين احدهما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان لم يضف اليه امر آخر والآخر لا
يستقل بنفسه ولا يفهم المراد به بعينه الا ان يقترن به بيان يدل عليه فاما ما يستقل بنفسه فعلى

اربعة اقسام اولها ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان نصا فيه سواء كان عاما او
خاصا امرا كان او نهيا فان جميع هذه الالفاظ يمكن معرفة المراد بظاهرها فمتى خاطب الحكيم
بها واراد به ذلك امكن ان يعلم مراده بها ونظير ذلك قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
الا بالحق وقوله ولا يظلم ربك احدا وقوله والله بكل شيء عليم وغير ذلك وثانيها ما يفهم
المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من
اذاهما على كل وجه وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا لانه يقتضي فحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد
عليه وفي الفقهاء من الحق هذا الوجه بالقياس وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار و
ذلك خطأ لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة النص لان السامع مع
لا يحتاج في معرفة المراد به الى تامل فهو اذا كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قال ولا تقل
لهما اف واضربهما او اقتلهما او اصفعهما بعد بذلك مناقضا وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك
حبة ثم قال لكني اعطيك الدراهم واخلع عليك كان ذلك مناقضة ظاهرة ولو ان قائلا قال
فلان لا يؤتمن على قنطار ثم قال ويخون فيما قدره دانق كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما
قلناه الا انه ربما كان بعضه اخفى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه و
فيما هو منه انه ليس منه ولاجل ذلك اعتقد اكثر الفقهاء في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر فقال انه يعقل منه فافطر فعدة من ايام اخر وهذا ليس بصحيح لان عندنا ان وجوب
القضاء في هذه الآية يتعلق بنفس السفر والمرض المخصوصين وان لم يفطر الانسان فتقدير الافطار
لا يحتاج اليه ومن قال من الفقهاء ان وجوب القضاء في هذا الموضع متعلق بالافطار فالمحصلون منهم
قالوا ان ذلك طريقه الدليل وليس هو من باب فحوى الخطاب في شيء وثالثها تعلق الحكم بصفة
الشيء فانه يدل على ان ما عداها بخلافه على ما ندل عليه وان كان فيه خلاف ورابعها ما ذهب اليه
كثير من الفقهاء وهو ما يدل فايدته عليه لا صريحه ولا فحواه ولا دليله وهو على ضروب عندهم منها
ما يدل عليه تعليله نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لان اللفظ لا يتناول لما
عدا الهرة ولا يعقل ذلك بفحواه ولا بدليله وانما علم ذلك بالتعليل ومنها قوله والسارق والسارقة
والزانية والزاني انه لما افاد الزجر بالآيتين افاد ان القطع تعلق بالسرقة والجلد بالزنا فعلم ذلك

في جميع

في جميع السراق والزناة وهذا عند من قال ان الالف واللام لا يستغرقان فاما من قال بذلك فلا
يحتاج الى هذا التحمل بل يوجب ذلك بلفظ العموم ومنها ما قدمناه من ان الامر بالشئ يقتضي الامر
بما لا يتم الا به وان فائدة القول يدل على ذلك وقد قلنا ما عندنا في جميع هذه الامثلة فما اغنى
عن الاعادة فاما ما لا يستقل بنفسه في افادة المراد ويحتاج الى ما يقترن به من البيان فعلى
ضربين احدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به مما يقتضي ظاهره كونه مرادا ولا يحتاج الى بيان
ما اريد به بل يعلم ذلك بظاهره وذلك نحو العام اذا علم انه دخله التخصيص فانه يحتاج في معرفة
ما اخرج منه الى دليل لا فيما اريد به لان ما اريد به علم ذلك باللفظ المتناول له ويحتاج الى ان يعلم
ما لم يرد به منه وذلك نحو قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني واقتلوا المشركين وانا لما
علمنا ان في السراق من لا يجب قطعه مثل ان يكون سارقا من غير حرز او سرق ما دون النصاب او لم
يكن عاقلا او كان هناك شبهة وغير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك احتيج الى بيان من لا يقطع
لان عمومه يقتضي ان يقطع كل سارق من حصلت فيه الصفات التي ذكرناها ومن لم يحصل فاذا
دل الدليل على ان من لم تكمل هذه الصفات فيه لا يجب قطعه اخرج من ذلك وقطع الباقون بظاهر
الاية وكذلك القول في اية الزنا والشرك فالطريقة واحدة وفي الناس من الحق هذا الباب
بالمجمل الذي يحتاج الى بيان المراد منه وقال لا يصح التعلق بظاهره وسنبين ما عندنا في ذلك فيما
بعد ان شاء الله تعالى والضرب الثاني هو ما يحتاج الى البيان في معرفة ما اريد به وهو على ضروب
منها ما وضع في اصل اللغة ليدل على المراد على طريق الجملة دون التفصيل وذلك نحو قوله حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون وقوله وفي اموالهم حق معلوم وقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله ولا
تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ونحو قول النبي ص عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وغير ذلك
من الامثلة ومنها ما وضع في اللغة محتملا لمعان نحو قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
لان ذلك يحتمل وكذلك قوله يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر ومنها
الاسماء الشرعية لانها اجمع يحتاج الى بيان ما اريد به نحو قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لانه قد
علمنا بالدليل انه اراد غير ما وضعت هذه الالفاظ في اللغة له الا ان ذلك على ضربين احدهما ما يراد
به ما لم يوضع في اللغة له البتة نحو الصلوة والزكوة والثاني ما اريد به بعض ما وضع له في اللغة لكن

جعل اسماً في الشرع لما يقع منه على وجه مخصوص او يبلغ حداً مخصوصاً فصار كانه مستعمل في غير ما وضع له
نحو الصلاة والصوم والوضوء وغير ذلك **ومنها** ما وضع في اللغة ليبنى عن المراد به لكنه قد علم انه لم يرد به
بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه لا شئ يشار اليه مما يتناوله الا
ويجوز ان يكون مخصوصاً منه ومن ذلك قوله واوتيت من كل شئ بانه لما علمنا انه لم توت اشياء كثيرة على
طريق الجملة احتجنا في معرفة ما اوتيت الى دليل **وقد** الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير فقالوا
انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان فيه ما ليس بواجب فالواجب يحتاج الى بيان ويراد بالامر
الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد فاما ما عداه
فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما يقول في ساير الفاظ العموم الذي يخص بعضها **ومنها** ما وضع في
اللغة ليدل على المراد بظاهره الا انه اذا تعقبه شرط او استثناء مجمل يرجع اليه صار ما تقدمه مجملاً
وذلك نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك يقتضي اباحة كل ما وراء المحرمات فلما قال بعده
محصنين غير مسافحين كان ذلك مجملاً افتقرت الآية الى بيان وصارت مجملة ومثل ذلك ايضاً قوله احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لان ما يتلى لما كان مجملاً فالاول بمنزلته **ومنها** لفظ العام اذا
ورد واقتضى حكماً والمعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله الا بشئ آخر وذلك الشئ لا يعلم بالظاهر
اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به فهذه جملة مقنعة
في ذكر ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج لان شرح ذلك طويل **فاما** الذي لاجله قلنا ان ما يمكن ان
يعلم المراد به بظاهره لا يحتاج الى بيان فهو انه لو احتاج الى بيان لكان يحتاج اليه فيما يقوم مقامه
ويسد مسده فاذا كان هو بنفسه مع انه قام مقامه يبين به المراد فكذلك بيانه وفي ذلك اخراج بيانه
ايضاً من ان يستقل بنفسه وايجاب حاجته الى بيان آخر وذلك يوجب اثبات ما لا يتناهى من البيان وذلك محال
وانما قلنا ان القسم الآخر يحتاج الى بيان لانه لا يمكن معرفة المراد به فكان ذلك في حكم كل من لم يعرف حاله
من الحاجة الى بيانه ليتبين به المراد وذلك ظاهر والله الموفق للصواب

قد تم الجزء الاول من كتاب العدة في اصول الفقه تصنيف شيخ الطائفة المحقة
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره في شهر جمادى الاولى سنة ١٣١٤
على يد اقل الجاني محمد صادق بن محمد رضا التويسركاني غفر الله له ولوالديه

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل في ذكر الوجوه التي تحتاج الاشيآء فيها الى البيان وما به يقع البيان اذا كان البيان
عبارة عن الدلالة على ما قدمنا القول فيه فكل وجه لا يعلم كون الشيء عليه ضرورة فانه يحتاج
الى البيان كما ان ذلك يحتاج الى دلالة وسوآء كان عقليا او شرعيا فاما ما علم كون الشيء عليه
ضرورة فانه يستغنى بحصول العلم فيه عن بيان زائد وكذلك ما يعلم بالدلالة اذا حصل العلم بالمعلوم
فانه يستغنى بحصول العلم به عن بيان ثان فاذا ثبت هذه الجملة فالعقليات كلها لا يعلم منها ضرورة او
ما يجري مجرى الضرورة فلا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات باجمعها تحتاج الى بيان
كما تحتاج باجمعها الى دلالة هذا اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا ما يرجع الى الخطاب والفرق
بين ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج فقد قدمنا القول في ذلك وقلنا ان ما يحتاج من ذلك الى
بيان على وجوه **منها** ما يحتاج في تخصيصه اذا كان عاما وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في
تعيين ما خص به الى البيان **ومنها** ما يحتاج الى بيان النسخ اذا كان مما ينسخ لانه اذا قيل افعلوا
كذا الى وقت ما ينسخ عنكم فان وقت النسخ يحتاج الى بيان **ومنها** ما يحتاج الى بيان اوصافه و
شروطه اذا كانت له اوصاف وشروط كما قلناه في الاسمآء الشرعية من الصلوة والزكوة وغيرهما
وقد يحتاج الفعل ايضا الى بيان كما يحتاج القول اليه اذا لم ينبئ بنفسه عن المراد على ما سنبينه ان شآء الله
فاما ما به يتبين الشيء فاشيآء **منها** الكتابة وذلك نحو ما كتب النبي صلى الله عليه وآله الى عماله
بالاحكام التي بينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات والديات وغيرهما من الاحكام **ومنها** القول
والكلام وقد بين النبي صلعم الشريعة اكثرها بذلك **ومنها** الافعال وذلك نحو ما روي عن النبي صلعم انه
صلى وحج وتوضأ فقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال خذوا عني مناسككم وقال هذا وضوء لا يقبل الله

الصلوة الا به فاما جميع ذلك على افعاله عليه السلام ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي صلعم الشهر باصابعه فقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا باصابعه العشرة كلها واراد بها ان الشهر يكون ثلثين يوما ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالث فبين انه قد يكون تسعة وعشرين يوما والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد انه قد بين احكاما كثيرة بالتنبيه على طريقة القياس على ما يذهبون اليه وذلك عندنا باطل **واما** بيان الله تعالى فقد يكون بالكتابة وبالقول لانه تعالى كتب في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة وبين بخطابه وما انزل على النبي صلعم من القران لنا المراد وبين ايضا بان دل لنا على التأسي بالنبي صلعم بفعله **واما** الاشارة فلا يجوز عليه تعالى لانها لا تكون الا بآلات والله تعالى ليس بذي آلة الا انه من حيث وجب علينا الاقتداء بالنبي صلعم وقد بين صلعم بالاشارة جاز ان يضاف ذلك الى الله تعالى كما ان افعال الجوارح لا يجوز ايضا عليه وقد اضفنا اليه تعالى ما بينه النبي صلعم بافعاله من حيث اوجب علينا الاقتداء به فكذلك القول في الاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج من الافعال الفعل على ضربين ضرب منه يقع على وجه من وجوب او ندب او اباحة ويعلم وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج الى بيان ليعلم به الوجه الذي وقع عليه لان ذلك قد حصل العلم به والضرب الاخر ان يعلم مجرد الفعل ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه ويجوز فيه وقوعه واجبا وندبا ومباحا على حد واحد فما يكون كذلك يحتاج الى بيان يعلم به الوجه الذي وقع عليه ويجري الفعل في هذا الباب مجرى القول لان القول لما انقسم الى قسمين قسم انبأ عن المراد بظاهره وصريحه استغنى بذلك عن بيان المراد والقسم الاخر لم ينبئ عن المراد على التعيين احتاج في العلم بتعيينه الى بيان فساوى القول الفعل من هذا الوجه على ما بيناه ونحن وان ذهبنا الى ان الافعال كلها لا بد من ان يعرف المراد بها ويعرف على اي وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمنع من ان يكون حالها ما وصفناه كما ان الاقوال كلها قد علم انه يحتاج في معرفة ما وضعت له وان الحكيم مريد بها ذلك الى الدليل ومع ذلك انقسمت الى القسمين اللذين ذكرناهما فكذلك الفعل على ما بيناه واذا ثبت ذلك وكان في افعال النبي صلعم ما ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه فينبغي ان يستغنى ذلك عن البيان وما كان فيه من افعاله لا ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه احتاج الى بيان ونظير القسم الاول انه اذا روي انه صلعم صلى صلوة باذان واقامة جماعة علم بذلك انها واجبة

لان ذلك من شعار كون الصلوة واجبة دون كونها نفلا فانما يجري هذا المجرى مما وضع في الشرع لشيء
مخصوص فلا يقع على غير ذلك الوجه فانه يحتاج الى بيان و مثل ذلك ايضا اذا شوهد النبي ع فعل فعلا
في الصلوة على طريق العمد علم بذلك ان ذلك الفعل من الصلوة ولذلك قلنا انه لما شوهد يركع ركوعين
واكثر من ذلك في ركعة واحدة في صلوة الكسوف علم ان ذلك من حكم هذه الصلوة ونظائر ذلك كثيرة
واما ما يقع من افعاله على وجه الاجمال لا يعلم الوجه الذي وقع عليه فنحو ان يرى ع يصلي منفردا
بنفسه فانه يجوز ان تكون تلك الصلوة واجبة و يجوز ان تكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان و
كذلك اذا قيل انه توضأ ومسح على رأسه احتمل انه فعل ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء
جديد فاذا قيل انه فعل ذلك ببقية النداوة على ما نذهب اليه او بماء جديد على ما يذهب اليه المخالف
كان ذلك بيانا له فينبغي ان يجري ما يرد من الافعال على القسمين الذين ذكرناهما فلن يخرج عنهما
شيء من الافعال **فصل** في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره اختلف العلماء في العموم اذا
خص فذهب عيسى بن ابان البصري الى انه متى دخله التخصيص صار مجملا فاحتاج الى بيان و لا يصح التعلق
بظاهره **وذهب** الشافعي واصحابه و بعض اصحاب ابي حنيفة الى انه يصح التعلق به وان خص على كل حال
وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا خص بالاستثناء او بكلام متصل صح التعلق به وان خص بدليل
لم يصح **وحكى** عبد الجبار بن احمد عن ابي عبد الله البصري انه قال يحتاج ان ينظر في ذلك فان كان
الحكم الذي يتناوله العموم يحتاج الى شروط او اوصاف لا ينبئ اللفظ عنها جرى في الحاجة الى بيان مجرى
قول الله تعالى اقيموا الصلوة لانه يساويه في ان المراد لا يمكن معرفته بظاهره ويقول ان اية السرقة وان كانت
جارية على موضع اللغة فقد شاركت قوله تعالى اقيموا الصلوة لانه يساويه في ان المراد بها لا يصح ان يعرف
بالظاهر قال ولا فصل بين ان لا يعلم ما لاجله يقطع السارق الابد من الاوصاف بالظاهر وبين ان لا يعلم الصلوة
بالظاهر لان الجهل بما لاجله الحكم الابد كالجهل بنفس الحكم فالحاجة الى العلم باحدهما كالحاجة الى
العلم بالاخر ويقول كل عام خص وامكن تنفيذ الحكم من غير شرط ووصف فيما عدا ما خص منه جرى في صحة
التعلق به مجرى العموم اذا اتصل به الاستثناء قال والظاهر من كتب ابي علي وابي هاشم جميعا صحة التعلق
بعموم قوله والسارق والسارقة وما شاكله وقد صرحا بان التخصيص وان احوج الى شروط لا ينبئ الظاهر
عنها انه لا يمنع من التعلق بالظاهر وعلى ذلك بنينا الكلام في الوعيد لانهما استدلا به وان كان المخصص

الذي تعلق الوعيدية به يحتاج الى شروط عندهما هذه الالفاظ بعينها حكيناها عنه على ما ذكره
في كتابه العمد والذي اذهب اليه ان العموم اذا خص صح التعلق بظاهره سواء خص بالاستثناء او
بكلام متصل او منفصل او دليل وعلى كل حال الا انه يحتاج ان ينظر في الفاظ العموم الذي يتعلق
الحكم بها فان كانت متى استعملناها على ظاهرها وعمومها نفذنا الحكم فيما اريد منا وفيما لم يرد يحتاج
الى ان يبين لنا ما لم يرد منا لنخصه من جملة ما تناوله اللفظ فاما ما اريد منا فقد علمناه بالظاهر
وذلك نحو قوله والسارق والسارقة واقتلوا المشركين وما يجري مجرى ذلك لانا لو خلينا وظاهر ذلك
لقطعنا من يستحق القطع ومن لا يستحق القطع اذا كان سارقا لكن لما كان في جملة السراق من لا يجب قطعه
وهو من لا يكون عاقلا او يسرق من غير حرز او سرق ما دون النصاب او كانت هناك شبهة وغير ذلك من
الصفات والشروط المراعاة في ذلك احتاج ان يبين لنا من لا يجب قطعه فاذا بين ذلك بقي الباقي على عمومه
وشموله وعلمنا انه يستحق القطع وكذلك قوله واقتلوا المشركين وما جرى مجراه وان كانت الفاظ العموم
متى خلينا وظاهرها لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه كان ذلك مجملا واحتاج الى بيان ما اريد منا
وذلك نحو قوله اقيموا الصلوة لانا لو خلينا وظاهر الاية لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على وجه
فوقف ذلك على البيان والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد وكان الحكم متعلقا باسم
معقول في اللغة وجب حمله عليه ولا ينتظر به امر اخر الا ان يدل دليل على انه لم يرد ما وضع له في اللغة
ولولا ذلك لما صح التعلق بشيء من الخطاب لانه يجوز ان يراد بكل خطاب غير ما وضع له ولا مخلص من
ذلك الا بان يقال لو اريد به غير ما وضع له لبين وذلك بعينه موجود في الفاظ العموم ولا يلزمنا مثل
ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا انه لم يرد بذلك ما وضع له في اللغة فلذلك وقف على البيان
والذي يبين ايضا ما ذكرناه ان ما خص بالاستثناء انما يصح التعلق به لما قدمناه من ان ما عدا
الاستثناء يمكن ان يعلم به وان كان الاستثناء قد صيره مجازا على ما دللنا عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك في
كل عموم خص بدليل وان كان منفصلا ويدل على ذلك ايضا انه لو كان من شرط صحة التعلق بالفاظ العموم
ان لا يكون قد خص او ان لا يحتاج الى معرفة اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها ادى الى الا يصح التعلق بشيء
من الفاظ العموم لانه ليس هيهنا شيء من الفاظ العموم الا وهو اما مخصوص واما ان يحتاج الى اوصاف
لا ينبئ الظاهر عنها وذلك يؤدي الى بطلان ما تعلقت الصحابة به ومن بعدهم به الا ترى ان امير المؤمنين

تعلق بقوله وان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع بين المملوكتين وكذلك تعلق بقوله او ما ملكت ايمانكم ومن ثم قال احلتهما آية وحرمتهما اخرى وكذلك حكى عن عثمان وتعلق ابن عباس بقوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة حتى وتحير ابن الزبير لاجله وقال ان قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وان كان جميع ذلك يحتاج الى بيان او صاف لا ينبئ الظاهر عنها وقد جعل مجازا بدخول التخصيص فيه فعلم بذلك ان صحة التعلق بالفاظ العموم صحيح وان كان مخصوصا **واما** من نصر خلاف ما ذهبنا اليه فقد حكى عبد الجبار عن ابي عبد الله البصري انه ربما جمع بين قوله والسارق والسارقة وبين قوله اقتلوا المشركين وقول النبي عم الجار احق بصقبه وفيما سقت السماء العشر في امتناع التعلق بظاهرها وربما فرق بينهما اخرى ويقول الفصل بينهما ان العشر متعلق بما سقته السماء والذي يحتاج الى بيانه صفة الارض لا صفته فهو كالحاجة الى بيان صفة المخاطب في انه لا يمنع من التعلق بالظاهر واما السارق والسارقة فالحاجة الى بيان صفته فهو كالحاجة التي يتعلق القطع بها من اعتبار القدر وغير ذلك فلذلك امتنع التعلق بالظاهر ويقول الصفة المتعلق بها في الشرك هي في اسقاط قتله لا في اثبات قتله والصفة المتعلق بها في السارق هي في اثبات قتله فلذلك افترقا وربما يقول في الجميع ان التعلق بظاهره لا يمكن وان الوا الا يعترض على الاصول بالفروع بل يجب بناؤها عليه وهذه الفاظه بعينها ذكرناها **وقد** قلنا في هذه الامثلة ما عندنا وظننا في ان قوله والسارق والسارقة وقوله اقتلوا المشركين ان القطع يتعلق بنفس السرقة وانما يحتاج الى بيان مراعات الصفات والشروط فيمن لا يجب ذلك فيجري ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين وان القتل يتعلق بالشرك وانما يحتاج ان يبين صفة من لا يجب قتله من اهل الكتاب وغيرهم من النساء والصبيان **فاما** قوله الجار احق بصقبه فالاولى فيه ايضا ان يحمل على عمومه في كل شيء الا ما يخرجه الدليل وذلك يجري مجرى الفاظ العموم وكذلك قوله فيما سقت السماء العشر عام في جميع ذلك فان دل الدليل على وجوب اعتبار صفات في الارض قلنا به وخصصناه منه وبقينا الباقي على عمومه كما لم يرد من هذه الامثلة يجري هذا المجرى والطريقة واحدة في الكلام عليه **فصل**

في ذكر وقوع البيان بالافعال ذهب الفقهاء باسرهم والمتكلمون الى ان البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول وقال بعض المتأخرين ان البيان لا يقع بالفعل **والذي** يدل على صحة مذهب الاول اشياء منها انه

اذا كان الفعل مما يقع به التبيين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين ان
يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم ثم يبين صفتها وكيفيتها بالقول وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع
في الحالين التبيين على حد واحد **ولو** قيل ان التبيين يقع بالفعل آكد مما يقع بالقول لكان ذلك
سائغا ولاجل ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي صلى الله عليه وسلم فمن دفع وقوع البيان بالافعال
كان مبعدا فلا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بالافعال وفي ذلك خروج عن
الاجماع **فان** قال السائل من حق بيان الكلام ان يكون متصلا به او في حكم المتصل به ولا يصح في
الفعل مع القول فكيف يصح ان يكون بيانا له **قيل** له لا نسلم ان من حق البيان ان يكون متصلا
بالكلام على كل حال بل يجوز عندنا ان يتاخر البيان عن حال الخطاب اذا لم يكن الوقت وقت
الحاجة على ما نبينه فعلى هذا يصح ان يتاخر البيان ويقع بالفعل **ومتى** فرضنا ان الوقت وقت
الحاجة فذلك ايضا لا يمنع من وقوع البيان بالفعل الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا اذا زالت
الشمس صلوة اوجبها الله عليكم فاذا زالت الشمس بينها وبين كيفيتها وصفاتها وبين ان يقوم
عند الزوال فيصلي صلوة فانا نعلم به بيان تلك الصلوة بفعله كما نعلم بقوله لو بينها به **وليس**
يلزم من حيث كان الفعل لا يقع الا في زمان ممتد ان يمنع ذلك من وقوع البيان به كما يمنع ذلك
في القول لان البيان بالقول ايضا يمتد الزمان فيه كما يقع بالقول الذي لا يمتد الزمان فيه
من وجيز الكلام فليس امتداد احدهما الا كامتداد الاخر وان كان احدهما اكثر والاخر اقل **فان**
قيل كيف يعلم تعلق الفعل بالمبين حتى يعلم انه بيان له مع تجويز ان يكون ذلك الفعل وقع ابتداء
لا بيانا لما تقدم في هذا ارتفاع التبيين به **قيل** له اذا خاطب بالمجمل ولم يكن الوقت وقت الحاجة
جاز ان يقول اني ابين صفة ما اوجبت عليكم بالفعل فاذا جاء وقت الحاجة فعل فعلا يمكن ان يكون بيانا
له فانا نعلم بذلك بيان ما خاطبنا به اولا وان كان الوقت وقت الحاجة ففعل عقيب الخطاب فعلا
يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم به المراد ونعلم انه متعلق به لانه لو لم يكن متعلقا به لكان قد اخلى
خطابه من بيان مع الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة
الساعة ثم يتبعها بالقول وبين ان يقوم فيصلي عقيب هذا القول صلوة فانا نعلم تلك الصلوة بيانا
لما تقدم القول فيه ولا فرق بين الموضعين **فان** قيل اذا قلتم انه لا يمتنع ان يقول لنا اذا خاطبكم

بالمجمل وعلمت بعده فعلا فاعلموا انه بيان له فقد عدتم الى ان البيان حصل بالقول دون الفعل قيل له ليس الامر على ذلك بل البيان لا يقع الا بالفعل في الموضع الذي ذكروه وانما يعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل واما بيان صفته فانه يحصل بالفعل دون القول على ما بيناه ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة والحج والطهارة الى افعال النبي عم وتبينوا بذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه ويدل ايضا على ذلك ما روي عن النبي عم انه قال لاصحابه صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فاحالهم في بيان ذلك على افعاله فلولا ان البيان واقع بها والا لم يجز منه ان يحيلهم عليها وقد يبين الفعل بالفعل كما يبين بالقول نحو ان يقنت النبي عم في الفجر وغيره من الصلوات ثم نراه يتركه في تلك الصلوة فيعلم بذلك انه لم يكن واجبا لما تركه على حال او نحو جلسته الى الركعة الثانية تارة وتركه لها اخرى فان ذلك يدل على انها لم تكن واجبة وقد يدل تركه للشيء على حالة اخرى نحو ان يترك الصلوة في وقت مخصوص فان ذلك يدل على انها ليست بواجبة فان كان قد تقدم دليل يدل على وجوبها في ذلك الوقت فان تركها في ذلك الوقت يدل على انها قد نسخت او خصت ومتى حدثت حادثة ولم يبين الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية على حكم العقل لانه لو كان لها حكم شرعي لبينه او نبه عليه واذا ترك النكير على من اقدم بحضرته على فعل ولم يتقدم منه بيان القبح دل على انه ليس بقبيح فعلى هذه الوجوه تعتبر افعاله في الاعيان المسائل ومتى حصل قول وفعل يمكن ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب الحمل بالقول لانه انما نلتجي الى الفعل ونجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك والبيان من حقه ان يكون في حق المبين فان كان المبين واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول ان افعاله عم اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت واجبة واذا كانت بيانا لجملة مندوب اليها كانت كذلك والمجمل على ضروب منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فهذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه في الظهور وذلك مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يختص بعض الائمة فينبغي ان يكون للائمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته

وقد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك غير جائز على ما بينا القول فيه **فاما** على مذهب الذي اخترناه من العمل بالاخبار التي تنقلها الطائفة المحقة فانه لا يمنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعت الطائفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء والزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها في كتبهم واصولهم **ومن** قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع بها البيان اصلا وهذا خلاف ما عليه عمل الطائفة على ما بيناه . وهذه جملة كافية في هذا الباب ان شاء الله تعالى

فصل فيما الحق بالمجمل وليس منه وما اخرج منه وهو داخل فيه **ذهب** ابو عبد الله البصري وحكاه ابو الحسن الكرخي الى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم الآية وقوله حرمت عليكم الميتة وما اشبههما من الآيات التي علق التحريم فيها بالاعيان مجمل **وذهب** ابو علي وابو هاشم الى ان ذلك مفهوم من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم ربما ذكر ان ذلك مجاز والصحيح هو القول الاخير وشبهة من ذهب الى القول الاول هي ان قال ان ما يعلق التحريم به من الافعال في الاعيان اذا لم يكن مذكورا في الظاهر لم يجز التعلق بظاهره فان ذلك يكون مجازا وجرى مجرى قوله واسئل القرية واراد اهلها **وهذا** الذي ذكروه غير صحيح ولا شبهة فيه وذلك ان التحليل والتحريم وان استحال تعلقهما بالاعيان من حيث كانت موجودة كائنة لا يصح وقوعها ولا هي في مقدورنا فيصح ان نتعبد بها فانما ينصرف الى الفعل الذي يصح ان يقع منا فصار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد بها الافعال فيها وقد بينا فيما مضى ان الاسم اذا انتقل عن اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه اذا قال حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من دفع ان يكون لفظة الغائط منتقلا عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك ان قول القائل اتيت الغائط لا ينبئ عن الحدث المخصوص والمعلوم خلاف ذلك **واذا** ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم الفعل فيها فصار كفحوى الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة على تحريم الفعل فيها وبين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وليس لهم ان يقولوا لو كان امره على ما ذهبتم اليه لما اختلف فائدة مفهوم ذلك

والوضوء

الا ترى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم التحريم يتناول هيهنا العقد والوطى وليس كذلك في قوله حرمت
عليكم الميتة بل المراد بهيهنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المعلق
بالعين في اعيان مختلفة بحسب ما جرت العادة بفعلها في الاعيان فيتعارف في تحريم الامهات
الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا يمتنع ان يختلف المعقول بها بحسب
اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل منه ما يعقل من النظر بالقلب فلما جاز ان يختلف
المعقول من النظر بحسب اختلاف ما تعلق به من العين والقلب فكذلك القول في التحريم وليس لاحد
ان يقول اذا كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاده لاتفق
ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي نقوله في ذلك
انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة في العرف كما نقول في الغائط والدابة وما اشبههما **وذهب** قوم
ممن تكلم في اصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الاية وقوله والذين يكنزون
الذهب والفضة الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان القصد بها
تعلق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم بها وتفصيله فالتعلق بها في الحكم وفي
شروطه لا يصح **وذهب** اكثر من تكلم في اصول الفقه الى خلاف ذلك وقالوا ان ذلك عموم وهو الصحيح
والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان
يتعلق في ابطال التعلق به بما ذكروه من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين من قال ذلك وبين من
قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم بها فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة
والزنا وغير ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور يؤكد وجوبه ويقوي
ثبوته فاذا كثر من اوصافه فكيف يقال انه يخرج الاية من صحة التعلق بها **وذهب** قوم الى ان قوله وامسحوا
برؤسكم مجمل وجعلوا بيانه فعل النبي ع وامتنع اخرون من ذلك وقالوا ان الباء تفيد الصاق المسح
بالراس من غير ان يقتضي مقدارا من المسح فمن مسح شيئا من راسه فقد اتى بما يوجبه الظاهر ولا حاجة
به الى البيان **والذي** نقوله في هذه الاية ان الباء تفيد عندنا التبعيض على ما بيناه فيما مضى من انها
انما تدخل للالصاق اذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول به بنفسه فيحتاج الى ادخال الباء ليلصق الفعل
فاما اذا كان الفعل مما يتعدى بنفسه فلا يجوز ان يكون دخولها لذلك فاذا ثبت ذلك فقوله وامسحوا

برؤسكم يتعدى بنفسه لانه يحسن ان يقول امسحوا رؤسكم فيجب ان يكون دخولها لفائدة اخرى وهي
التبعيض الا ان ذلك البعض لما لم يكن معينا كان مخيرا بين اي بعض شاء فان علم بدليل انه اريد منه
موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان وصارت الاية مجملة من هذا الوجه **ومن الناس** من
قال ان قوله فاقطعوا ايديهما يقتضي قطع اليد الى المنكب لان ذلك يسمى يدا وقال اخرون انه مجمل
لاحتماله له ولغيره وقال اخرون انه ليس بمجمل لان اليد في الحقيقة تتناول جملة العضو فيجب حمله
عليها ولو كانت تقع على العضو الى المنكب والى الزند جميعا لوجب حمله على اقل ما يتناوله الا ان يدل
الدلالة على خلافه فادعاء الاجمال فيه لا يصح والوجه الاخير اقرب الى الصواب **وذهب** قوم الى
ان قول القائل اعط فلانا دراهم مجمل لانه يمكن ان يراد به اكثر من ثلاثة وقال اخرون ان هذا
غلط لان تجويز ذلك لا يمنع من ان يكون ظاهره يقتضي ما قلناه فسبيل هذا القائل كسبيل من قال
ان لفظ الخاص مجمل لجواز ان يراد به العام وهذا الوجه اقرب الى الصواب **وذهب** قوم الى
ان قوله ع في الرقة ربع العشر انما يدل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي
يؤخذ منه ذلك وقال اخرون ان ذلك ليس بمجمل لان ظاهره يقتضي ربع العشر في الجنس كله فلا معنى
للتوقف في ذلك فلولا قوله ع ليس فيما دون خمسة اواق صدقة مخصصا لذلك العموم لكان يجب
حمله على ظاهره وهذا هو الصحيح دون الاول **وذهب** قوم الى ان ما روي عنه ع من قوله لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي مجمل وقالوا ان حرف النفي لا يصح ان يكون
داخلا على الفعل مع صحته ووقوعه عاريا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم قد
يكون للاجزاء وقد يكون للتمام والفضل لانه قد يقال لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب كما يقال لا
صلوة لجار المسجد الا في مسجده واراد بذلك ما قلناه من نفي الفضل ولم يرد نفي الاجزاء بالاتفاق
ويمكن ان يريد لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب واذا لم يكن في اللفظ تصريح باحدهما وجب ان تكون
الاية مجملة قالوا ولا يصح حمله على المعنيين معا لان نفي التمام والفضل يقتضي حصول الاجزاء ونفي
الاجزاء يقتضي انه لم يحصل ذلك وفي ذلك تناف ان يرادا بعبارة واحدة **وذهب** عبد الجبار بن احمد
الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي وما يقع منه مع عدم الشرط
المذكور لا يكون شرعيا فكانه ع قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم تكن شرعية

فحرف النفي قد استعمل في الحقيقة فيما دخل فيه لكن ما ذكرناه انما يصح اذا دخل حرف النفي في الفعل الشرعي فاما اذا حصل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه فان دخل على الحكم في الحقيقة قضى بنفيه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان دخل على الفعل والمعلوم من حاله انه يقع فعلا صحيحا مع عدم الشرط فيجب ان يكون مجملا على ما ذكروه وكذلك لا يصح التعلق بظاهر قوله ع انما الاعمال بالنيات لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه وان خلا منه فيجب ان يسند الى غيره اذا اخبر به هذه الفاظه بعينها ذكرها في كتاب العمد وهي قريبة الى الصواب **فاما الحق** بالعموم وهو من المجمل فنحو ما يتعلق به اصحاب الشافعي بقوله تع اقيموا الصلوة في وجوب الصلوة على النبي ع في التشهد الاخير وتقول ان ذلك دعاء وان هذه اللفظة حقيقة فيه وهذا بعيد من الصواب لان لفظة الصلوة وان كانت موضوعة للدعاء في اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة لافعال مخصوصة فالتعلق بذلك فيما وضعت في اصل اللغة لا يصح لما قدمناه **ومن** ذلك ايضا حملهم قوله ع من رعف في صلوته فليتوضا على غسل اليد وهذا ايضا لا يصح لان الوضوء صار بعرف الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة ومسحها وانما يمكن حمل اللفظ على غسل العضو اذا علم بدليل ان الرعاف لا ينقض الوضوء فيصرف عن ظاهره ويحمل على موجب اللغة كما تصرف الفاظ كثيرة عن حقيقتها الى ضرب من المجاز لقيام دليل على ذلك **ومن** ذلك تعلقهم بقوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة الكافرة لا تجزي في الظهار وينبغي ان تكون مؤمنة لان الكافرة خبيثة وهذا ايضا لا يصح لان المعنى بقوله ولا تيمموا الخبيث لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث فالقصد متعلق بالانفاق والعتق ليس من الانفاق في شيء يبين ذلك ان قوله بعد ذلك منه تنفقون كون المنفق منه من بعض ما وصفه بانه خبيث وذلك لا ينافي في العتق وكذلك قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه اشارة الى ما تقدم ذكره وكل ذلك لا يصح في العتق فالتعلق به لا يصح **ومن** ذلك تعلقهم بقوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة في ان المؤمن لا يقتل بكافر لان نفي الاستواء اذا اطلق فيما قد ثبت بالدليل انه متماثل في الذات انما يعني به في بعض اوصافه فهو اذا مجمل ومتى عقب الكلام بشيء فرق بينهما فيه وجب حمل اوله عليه وقد ذكر في اخر الاية قوله اصحاب الجنة هم الفائزون فينبغي ان يكون المراد نفي الاستواء في الفوز في الجنة **ومن** ذلك اعتراض من اعترض على قوله ع لا يقتل مؤمن بكافر وحمل ذلك على الكافر الحربي

يدل على كون النهي من الانفاق خ ل

لما عطف عليه من قوله ولا ذو عهد في عهده فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا في التعلق بما تقدم و
هذا لا يصح لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان خص بعضها بالذكر في الثاني واكثر ما في
ذلك ان يكون تع قال ولا ذو عهد في عهده يقتل بكافر ولو قال ذلك لا يمتنع دخول جميع الكفار تحت قوله
لا يقتل مؤمن بكافر ولو قال قائل لا يقتل عربي بعجمي ولا البالغ من العجم بالاطفال لم يوجب تخصيص الكلام
الاول **فاما** التعلق بقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان فلا يصح لان المرفوع غير مذكور ولا جرت
العادة باستعمال هذه اللفظة في حكم خطاء مخصوص مما يمكن التعلق به بان يقال لا يجوز ان يكون نفس الخطا
والنسيان مرفوعا وذلك محال مع وقوعه او يكون المرفوع العقاب او الثواب وذلك معلوم عقلا
فالجواب حمل الكلام على رفع احكام الدنيا لان قول النبي ع اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى
من حمله على ما قد علم بالعقل **وهذه** الجملة تنبه على عداها فينبغي ان يتامل ليقاس عليها غيرها
وجملة القول في ذلك ان ما يتعلق به من الخطاب انما يصح التعلق به ان كان اللفظ في اصل الوضع يفيد
ما يتعلق به فيه او فحواه او دليله ويعلم من حال المخاطب انه لا يخاطب بمثله الا ويريد ذلك به والا خرج
خطابه من ان يكون مفيدا او يفيد بالعرف ما استعمل فيه او بالشرع فمتى خرج من هذه الوجوه لم يصح التعلق
به وانما يختلف حال الخطاب ومواقعه فربما لطف الوجه الذي لاجله لا يصح التعلق به وربما ظهر
فالواجب للسامع ان يجتهد في البحث عنه فانه لن يعدم الوقوف على ذلك اذا كان قد ضبط الاصول في
هذا الباب **فصل** في ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة **ذهب**
كثير من الناس الى ان تاخير التبليغ لا يجوز ثم افترقوا فمنهم من حمله على تاخير البيان ومنهم من تعلق في
ذلك بقوله تع يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقالوا الامر على الفور **وذهب** اكثر
المحصلين الى ان ذلك يجوز وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انه ع انما يجب ان يؤدي بحسب ما يتعبد به
من تقديم او تاخير فان تعبد بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد آجلا كان مثل ذلك فاما تعلقهم
في المنع من ذلك بحمله على قبح تاخير البيان فعندنا ان تاخير البيان يجوز عن وقت الخطاب وانما
لا يجوز عن وقت الحاجة وكذلك نقول في التبليغ فسقط بذلك ما قالوه **ومن** منع من ذلك
في تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما قبح تاخير البيان لشيء يرجع الى حال الخطاب والى انه لا
يستفاد به شيء وذلك وجه قبح فاما تاخير التبليغ فليس كذلك لانه اذا لم يبلغ لا يخاطب اصلا فكيف

يكون ذلك قبيحا وايضا فاذا جاز ان يؤخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم مصلحته فيه فكذلك الرسول فاما تعلقهم بقوله بلغ ما انزل اليك فانما يقتضي وجوب التبليغ على الوجه الذي امر به وليس في ذلك منع من جواز التأخير واما تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز والوجه في ذلك ان تأخيره عن وقت الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلف وفي ذلك يمنع من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلف ليتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه من سببه يصح اداؤه معه واما تأخير التبيين عن وقت الحاجة فجائز لان المكلف يجوز ان يخلي فلا يتبين ولا يوجب ذلك قبح الخطاب لانه لم يؤت في ذلك من قبل المكلف وانما اتي من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف **فصل** في ذكر جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وذكر الخلاف فيه ذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من المتكلمين واهل الظاهر الى ان تأخير البيان عن حال الخطاب لا يجوز لا في العموم ولا في المجمل **وقال** جماعة من اصحاب الشافعي وابي حنيفة انه يجوز تأخير البيان في الامرين وقال كثير من اصحاب الشافعي ان تأخير بيان المجمل يجوز وامتنع من تأخير البيان في العموم وسائر ما ينبئ ظاهره عن المراد به وهو قول ابي الحسن وكان ابو عبد الله حكى عنه جواز تأخير البيان في المجمل وخرج على قوله الامتناع من تأخير بيان العموم **والذي** اذهب اليه انه لا يجوز تأخير بيان العموم ويجوز تأخير بيان المجمل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى والبه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره **والذي** يدل على ذلك ان العقلاء يستحسنون خطاب بعضهم لبعض بالمجمل وان لم يبينوا المراد به في الحال الا ترى ان القائل يقول لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل السوق واشتر الثياب والفاكهة وغير ذلك من الحوائج ما اثبته لك في رقعة وان لم يكتب الرقعة في الحال وكذلك يقول بعض الرؤساء لوكيله اخرج الى القرية الفلانية او البلد الفلاني وتول العمل بها واعمل في جباية الاموال واستخراج الحقوق ما اكتب لك به تذكرة وانبهك عليه ويكون ذلك حسنا وان لم يكتب التذكرة في الحال ويكون الغرض بجميع ذلك ان يعزم المخاطب وينطوي على امتثال جميع ما يأمره به ويبينه فيما بعد واذا كان ذلك حسنا في الشاهد وجب ان يكون حسنا في كل خطاب **فان قيل** لو جاز ان يخاطب بالمجمل ولا يبين المراد في الحال لجاز من العربي ان يخاطب الزنجية وان لم يفهم منه شيئا اصلا **فان قلتم** ان المخاطب بالزنجية لا يفهم منه شيئا اصلا

والمجمل يستفاد منه مرما وهو انه ماموراً لا ترى انه اذا قال تعالى خذ من اموالهم صدقة واقيموا الصلوة وغير ذلك فالمخاطب يستفيد انه مامور باخذ صدقة من ماله وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف بالعزيمة على ذلك والانطواء عليه حتى يبين له وكذلك فى الصلوة يعلم انه مكلف بفعل هو صلوة وعبادة الا انه لا يعرف كيفية هذه العبادة فهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله **قيل** لكم يمكن انه جميع ما اخرجتموه فى المجمل ان يكون فى الزنجية لان الحكيم اذا خاطب بالزنجية للعربى فلا بد ان يقطع المخاطب على انه قد قصد بخطابه ان كان بالزنجية الى امره او نهيه واخباره ويجب عليه ان يعزم على فعل ما يبين له انه امره به والكف عما لعله يبين له انه نهاه عنه ويوطن نفسه على ذلك وتتعلق مصلحته به فاى فرق بين الامرين فان فرقتم بين الامرين بان الفائدة بالزنجية اقل واشد اجمالا جاز ان يقال لا اعتبار فى حسن الخطاب بكثرة الفائدة لانه يحسن من الخطاب ما يخرجه من كونه عبثا وقليل الفائدة ككثيرها **والجواب** عن ذلك ان من المعلوم قبح خطاب العربى بالزنجية كما ذكرتم كما ان من المعلوم الذى لا يختلف العقلاء فيه حسن الخطاب بالمجمل فى الموضع الذى ذكرناه واذا ثبت حسن ما ذكرنا وقبح ما ذكروه احتجنا ان ننظر فى ذلك ونعلل الحسن ما ذكرناه والقبح ما قالوه فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد فى حسن ما ذكرناه لان ذلك يؤدى الى اجتماع وجه الحسن والقبح فى شئ واحد وذلك لا يجوز ولا نعلل ايضا حسن ما ذكرناه بعلة توجد فيما استقبحوه لمثل ذلك **وانما** قلنا ذلك لانا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية بانا لا نفهم بها مراد المخاطب وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته والواحد منا لغلامه لان خليفة الملك وكل احد منا لا يعرف من خطابه المجمل الذى حكيناه مراده الذى احاله فى تفصيله على البيان وان عللنا قبحه بانه مما لا فائدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعى فيه فائدة وانه لا يعدو احد اقسام الكلام المعهود ولا بد ان يكون مريدا اذا كان حكيما لبعضها وان عللنا حسن الامثلة التى علمنا حسنها بانه يفيد فائدة ما او مما يتعلق بالمخاطب به مصلحة بان يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان ويوطن نفسه على ذلك فهذا كله قائم فى الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يقتضى قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا قبحه **ويمكن** تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا اى ضرب هو من ضروبه الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او عرضا او يمينا وفى المجمل يفصل بين هذه الانواع والضروب وانما يلتبس عليه تفصيل ما

تعلق الامر به ما هو واقف على البيان فهذه علة صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما اعلمنا
حسنه من الامثلة ولا في المجمل الذي يجري في الحسن مجراه **وان** شئت ان تقول العلة في قبح
الخطاب بالزنجية ان المخاطب لا يستفيد منه فائدة معينة مفصلة ولا بد في كل خطاب من ان يستفاد
منه فائدة مفصلة وان جاز ان يقترن بذلك فائدة اخرى مجملة والخطاب المجمل مستفاد منه فائدة
معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة لانه اذا قال اقيموا الصلوة وخذ من اموالهم صدقة فقد
استفاد المخاطب انه مامور وقطع على ذلك وانه مامور بعبادة هي صلوة او صدقة وان شك في
كيفيتها **ثم** يقال لهم كيف توجبون ان يعلم المخاطب فائدة جميع ما خاطب به قبل زمان الحاجة ومراد
المخاطب على جهة التفصيل وانكم تجوزون تاخير بيان مدة الفعل المامور به عن وقت الخطاب ولا
توجبون ذلك وهو من فوائد الخطاب ومراد المخاطب لانه اذا قال صلوا فظاهر هذا القول عندكم
يتناول كل صلوة وكل زمان بلا حصر فاذا اراد بذلك مدة معينة والى غاية منقطعة واخر بيانها
في حال الخطاب فقد اراد في حال الخطاب ما لم يبينه ويفصله وهذا من هذا الوجه نظير المجمل ومثل
الخطاب بالزنجية **فان** قلتم ليس يجب ان يبين في حالة الخطاب كل مراده بالخطاب **قلنا** اصبتم فاقبلوا
في الخطاب بالمجمل مثل ذلك لان الخطاب بالمجمل يستفاد منه فائدة معينة مفصلة وان لم يستفد على سبيل
التفصيل جميع فوائده **وان** قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة التي تخرج بالبلوغ
اليها من ان تكون مصلحة لان تلك بيان ما لا يجب ان يفعله وهو غير محتاج الى بيان ما لا يجب عليه
ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يفعله وكلف الاتيان به **قلنا** هذا خروج
منكم عن السنن الذي كنا فيه لانكم اوجبتم البيان للمراد كله في حال الخطاب لامر يتعلق بحسن الخطاب فاوجبتم
قبح متى لم يعلم المخاطب فوائده كلها على التفصيل فلما الزمناكم بيان مدة النسخ عدلتم الى شيء اخر
وهو وان كان غير صحيح نقض لعلتكم وهدم لاعتمادكم لانكم توجبون بيان فوائد الخطاب ومراد المخاطب
لانه يتعلق بحسن الخطاب واذا اجزتم تاخير بيان بعض فوائده نقضتم اعتلالكم على كل حال وعدنا
الى انكم قد اجزتم حسن ما هو نظير المجمل الذي اجزنا حسنه لانا لم نجز الا تاخير بيان بعض فوائد الخطاب
ويلزمكم بذا انكم تذكرون في كتبكم ان قبح تاخير البيان لم يكن لشيء يتعلق بازاحة علة المكلف في الفعل و
تمامه ومن الحج الى وقوع الخطاب على وجه يقتضي القبح وهذا ينقض قولكم الان انه لا يحتاج في فعل ما

كلف الى معرفة غاية المصلحة ويحتاج في الفعل الى العلم بصفته لان هذه منكم مراعاة لما به يتمكن
من ايقاع الفعل **ويجب** ان يعلم ان فقد القدرة او الآلة التي لا يقع الفعل الا بها اقوى واشد تاثيرا
في تعذر الفعل من فقد العلم بصفته وانتم تجيزون خطاب من لا يقدر على الفعل ولا يتمكن منه في حال
الخطاب اذا كان ممن يقدر في حال الحاجة فاجيزوا تاخير بيان صفة الفعل في حال الخطاب ولا حاجة
به في هذه الحال الى العلم بصفته كما لا حاجة به الى القدرة عليه والتمكن بالآلات وغيرها منه **ثم** انكم
ليس تخلون من ان توجبوا بيان صفة الفعل المامور به في حال الخطاب لامر يتعلق بازاحة العلة في الفعل
او لامر يرجع الى حسن الخطاب وان فوايده ومراد المخاطب به اذا لم يعلم تفصيله في وقت الخطاب قبح
فان كان الاول لزم عليه ان يكون في حال الخطاب قادرا متمكنا وليس توجبون ذلك وان كان الثاني
فغاية الفعل من مراد المخاطب ومقصوده من الخطاب ومع ذلك فلم يبينها في حال الخطاب واذا جاز ان
لا يبين بعض المقصود ولا يكون الخطاب قبيحا جاز في المجمل مثل ذلك بعينه **ومما** يمكن ان يستدل به على
جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ويورد على المخالف على سبيل المعارضة والالزام انه لا
خلاف بيننا وبينهم في انه قد يجوز ان يخاطب بالمجمل وان لم يقترن به البيان بل يحيله في معرفة البيان على
الرسول والرجوع في تفصيل ذلك اليه واذا جاز ان يخاطبه بما لا يفهم تعويلا على انا نعرف المراد
من جهة غيره والا جاز ان يخاطبنا بذلك ويعول بنا على الرجوع اليه في معرفة البيان **فان فرقوا**
بين الامرين بان يقولوا اذا كان البيان عند الرسول وخاطبنا بالمجمل فنحن متمكنون من العلم بالمراد
قلنا واذا خاطبنا بالمجمل وعول بنا على مسئلتنا عن بيانه والرجوع اليه في تفصيله فنحن ايضا متمكنون
من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد استويا في ان البيان لم يقترن بالخطاب وانما التعويل فيه
على الرجوع الى مترجم ومبين فاي فرق بين ان يكون ذلك المبين هو الله تع او رسوله **فان قال**
ما ذكرتموه يقتضي ان يكون ذلك عبثا لانه طول زمان المعرفة بغير فائدة وقد كان قادرا بدلا من ان يخاطبه
بالمجمل ثم يلزمه سواله عن معناه فيبين له ان يبتدئ ببيان ذلك له **قلنا** فالا كان ما ذكرتموه وانتم تجوزونه
ايضا عبثا لانه كان قادرا على ان يخاطبه مقرنا بالبيان ولا يكلفه الرجوع الى الرسول ومعرفة المراد
لانه تطويل للبيان وطريق المعرفة **فان** قلتم هذا التطويل يمكن ان يتعلق به مصلحة **قيل لكم** فيما انكرتموه
مثل ذلك **ومما** يضيق عليهم الكلام انهم يجيزون ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب

الرجوع الى الاصول فيعرف المراد فاذا قيل لهم ما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يرجع الى
الاصول فيعرف بها المراد قالوا الواجب ان يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على الجملة انه يمتثل ما يبين له
وهذا نظير ما علمهم فانا لا نجوز تاخير بيان المجمل من وجوب اعتقاد الجملة دون التفصيل وانتظار البيان و
اي فرق بين ان يكلفه زمانا قصيرا من غير فهم المراد على سبيل التفصيل الاعتقاد الذي ذكروه وبين
ذلك وبين ان يكلفه زمانا طويلا بمثل ذلك فان قال اذا كان البيان في الاصول فهو يتمكن من معرفته
قلنا او ليس هذا المخاطب الى ان يتامل الاصول ويقف على البيان مكلف الاعتقاد المجمل الذي ذكروه
على وجه حسن ولا بد من زمان مضى لا يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل الاصول والرجوع اليها حتى يعلم
حصول البيان فيها او خلوها منه لا بد فيه من زمان قصر او طال واذا جاز ان يخاطب بما لا يتمكن من معرفة
المراد به في قصير الزمان جاز في طويله على انا قد الزمناهم اذا قالوا انه متمكن من المراد به بالرجوع
الى الرسول ع او بتامل الاصول ان يجوزوا ان يكون متمكنا من ذلك بالرجوع اليه ع ولا فرق بين
الامرين وبعد ذلك فاذا كان الخطاب يحسن بالمجمل وفي الاصول بيانه متى تامل وكذلك اذا عول
به على بيان الرسول ع يحسن ايضا فاي فرق بين ذلك وبين خطاب العربي بالزنجية او ليس الموضعان مشتركان
في ان المراد في حال الخطاب غير مفهوم فان قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق الى العلم بالمراد
به وهيهنا الى العلم بالمراد طريق اما بالنظر في الاصول ومعرفة البيان منها او بالرجوع الى بيان
الرسول قلنا لكم فاجيزوا ان يخاطبه بالزنجية ويعول به على سؤال من يعرف الزنجية في تفسير ذلك و
بيان الغرض فيه ويعول به على ان يتعلم لغة الزنج فذلك ممكن له ويسهل عليه كما يخاطبه من المجمل بما لا
يفهم المراد به ويعول به على تصفح الاصول والنظر فيها حتى يعثر على البيان فان كان ما قلتموه تمكنا من
العلم فالذي الزمناكم ايضا تمكين ولا شبهة على عاقل في قبح الخطاب بالزنجية لما ذكرناه حاله وهو نظير
ما ذهبوا الى جوازه ومما يدل ايضا على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة قوله تع
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع
لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة

لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا
يفعلون ووجه الدلالة من الآية انه تعالى امرهم بذبح بقرة هذه الصفات كلها لها ولم يبين ذلك في اول
الخطاب حتى سألوا عنه وراجعوا فيه واستفهموا فبين لهم المراد شيئا بعد شيء وهذا يدل على جواز تأخير
البيان فان قالوا لم زعمتم ان الصفات المذكورة كلها في البقرة الاولى التي امروا في الخطاب الاول بذبحها
وما انكرتم ان يكونوا امروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر من غير اشتراط هذه الصفات
فلو ذبحوا بقرة من غير ان تكون بهذه الصفات المذكورة فيما بعد لكانوا قد فعلوا الواجب فلما راجعوا تغيرت
المصلحة فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة الصفات الباقية فلما توقفوا ايضا تغيرت المصلحة
في تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء فاقع لونها فلما توقفوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة لها الصفات
الاخيرة المذكورة وانما يكون ذلك حجة في تأخير البيان لو صح لكم ان الصفات الواردات كلها للبقرة
الاولى وما انكرتم ان يكون الامر بخلاف ذلك قلنا هذا تأويل من لا يعرف حكم اللغة العربية وما
جرت به عادة اهلها في خطابهم وكناياتهم لان الكناية في قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز
عند محصل ان تكون كناية الا عن البقرة التي تقدم ذكرها وامروا بذبحها ولم يجر في الكلام ما يجوز
ان تكون هذه الكناية كناية عنه الا البقرة ويجري ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول الغلام
ما هي بينها لي ولا ينصرف احد من العقلاء هذه الكناية الا الى التفاحة المأمور باعطائها اياه ثم
قال تعالى بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله
انه يقول هي كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون
قوله انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا فما الفرق بين الامرين وكذا الكلام في الكناية بقوله
ما لونها وبقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والكناية في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية
في قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا يجوز ان تكون الكناية في قوله تعالى انها في
المواضع كلها عن القصة والحال الا ان الكناية في انها لا بد من ان تتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله
هي ولا شبهة في ان المراد بلفظ هي البقرة التي امروا بذبحها فيجب ان يكون كناية الجواب يعود الى ما كنى
عنه بالهاء في السؤال ولو جاز تعليق الهاء بالقصة والشأن جاز تعليق ما هي بذلك وجاز ايضا
ان تكون الكناية في قوله انه يقول عن غير الله تعالى ويكون عن الحال والقصة كما قالوا في انه زيد منطلق

وكنوا عن الشأن والقصة وكيف يكون قوله انها كذا وكذا كناية عن غير ما كنى عنه بما هي وبما
لونها او ليس ذلك يوجب ان يكون جوابا عن غير ما سئل عنه لانهم سئلوا عن صفات البقرة التي تقدم
ذكرها وامرهم بذبحها فاجيبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء في انها عن الشأن والقصة او عن البقرة
التي امروا ثانيا وثالثا بذبحها فكيف يجوز ان يسئلوا عن صفة ما تقدم امره لهم بذبحه فيترك ذلك
جانبا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر بذبحه وانما امروا امرا مستانفا به ولو كان الامر على ما قالوه
من انه تكليف بعد تكليف لكان الواجب لما قالوا له ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداء بذبحها
ان يقول لهم اي بقرة شئتم وعلى اي صفة كانت وما امرتكم بذبح بقرة لها صفة معينة والآن تغيرت
مصلحتكم فاذبحوا الآن بقرة من صفتها كذا وكذا فاذا قالوا له ما لونها يقول اي لون شئتم وما
اردت لونا بعينه والآن قد تغيرت المصلحة والذي تؤمرون به الآن بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث
ما هي ان البقر تشابه علينا ان يقول لهم المامور به بقرة صفراء على اي صفة كانت بعد ذلك وقد
تغيرت المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى آخر الصفات فلما عدل عن ذلك الى نعت بعد آخر دل
على انها كلها نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز صرف الهاء في قوله انها الى الشأن والقصة وان كان
المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك فانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها وقالت المعتزلة
بالاسر انها كناية عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال لكان
ذلك يفسد من وجه آخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون هذه الكناية راجعة اليه متعلقة به ولم يجر
للقصة والحال ذكر فالاولى ان تكون متعلقة بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له في الكلام
وانما استحسن الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع بحيث تدعو الضرورة اليه ولا يقع اشتباه
ولا يحصل التباس وبعد فانما يجوز اضمار القصة والشأن بحيث يكون الكلام تعلق الكناية بما
تعلقت به مفيدا مفهوما لان القائل اذا قال انه زيد منطلق وانها قائمة هند فعلقت الكناية بالحال
والقصة افاد ما ورد من الكلام وصار كانه قال زيد منطلق وقائمة هند والآيات بخلاف هذا
الموضع لانا متى جعلنا الكناية في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول
تثير الارض متعلقة بالحال والقصة بقي معناه في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل بنفسه لانه لا فائدة
في قوله بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بكر ولا بد من ضم كلام اليه حتى يستقل ويفيد فان ضممنا الى بقرة

لا فارض او بقرة صفراء التي امر بذبحها افاد لغيره فبطل صرف الكناية الى غير البقرة ووجب ان تصرف
الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدأ والاكتفاء بما في الكلام اولى من تاويل يقتضي العدول
الى غيره وحذف شيء ليس موجودا في الكلام **ومما** يدل على صحة ما اخترناه ان جميع المفسرين للقران اطبقوا
على ان الصفات المذكورات كلها للبقرة اولا وانما عمها اللون حتى توصلوا الى ابتياع بقرة لها هذه
الصفات كلها بملء جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قال المخالفون لوجب ان لا يعتبروا فيما يبتاعونه
الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها ويلغو ذكر الصفراء والتي ليست بفارض ولا بكر واجمعوا على ان
الصفات كلها معتبرة وعلم ان البيان تأخر وان الصفات كلها للاولى المأمور بذبحها **فان قيل** فلم
عنفوا على تأخيرهم امتثال الامر الاول وعندكم ان بيان المراد بالامر الاول تأخر فلم قال فذبحوها
وما كادوا يفعلون **قلنا** ما عنفوا بتأخير امتثال الامر الاول وليس في القران ما يشهد بذلك
او يدل عليه بل كان البيان ياتي شيئا بعد شيء كلما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على انهم
بذلك عصاة **فاما** قوله في اخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل على انهم كادوا يفرطون في اخر
القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فرطوا في اول القصة ويجوز ان يكون بحوا بعد شاقل ثم
فعلوا ما امروا به وهذا كله واضح وهذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى اوردناهما بالفاظه لانه
لا مزيد عليهما وفيهما كفاية ان شاء الله **وقد** استدل قوم على صحة هذا المذهب بان قالوا ليس في
العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في الشرع فينبغي ان يكون ذلك جايزا فمتى توزعوا في ذلك واشاروا
الى شيء فيما يدعونه انه وجه قبيح كلموهم بما مضى في تضاعيف الكلام مما يمكن ان يكون جوابا عنه واستدلوا
ايضا بما روي ان سائلا سال النبي صلى الله عليه عن مواقيت الصلوة فاخر بيانها واعترض المخالف على ذلك بان
قال انما احاله على بيان متقدم فمتى قيل لهم لم ينقل ذلك قالوا امكن ان يكون ذلك جايزا وهذا الدليل
لا يمكن الاعتماد عليه لان الخبر خبر واحد وهذه مسئلة طريقها العلم فكيف يمكن الاستدلال على صحتها
بخبر واحد واستدلوا ايضا بما رووا من ان اهل اليمن سالوا معاذا عن وقص البقر فلم يعرفه **وقال**
المخالف ان ذلك مما قد بين لانه بقي على ما كان عليه من قبل في اسقاط الزكوة عنه وهذا ايضا نظير الاول
في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد عليه ونظائر ذلك لا يمكن الاعتماد على شيء منها فالمعتمد في هذا الباب الدليلان
الاولان **واما** التشبث على ان تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب فهو انا قد دللنا على ان العموم له

صيغة تختص به ولا ظاهر فمتى خاطب الحكيم به ينبغي ان يحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد
بعضه لبينه والا كان قد دل على الشيء بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز كما لا يجوز تصديق الكذاب و
اظهار المعجز على يده ولو جاز ذلك لجاز ان يخاطب بالفاظ خاص ولا يريد حقيقتها ولا ظاهرها ويريد
بها ضربا من المجاز ولا يبين وذلك يؤدي الى ان لا نستفيد بالخطاب شيئا اصلا فاما من قال ان لفظ
العموم مشترك فهو يجوز تاخير بيان المراد به لانه يكون مجملا عنده وقد بينا نحن خلاف ذلك وهذه جملة
كافية في هذا الباب **فصل** في ان المخاطب بالعام هل يجوز ان يسمعه وان لم يسمع الخاص او لا يجوز اعلم
انه يجوز ان يسمع المخاطب العام دون الخاص ويلزمه طلب الخاص والبحث عنه في الاصول فان وجده
حمل العام عليه والا اعتقد ظاهره وهو مذهب النظام واحد قولي ابي هاشم وهو الذي يدل عليه قول
الشافعي وغيره من الفقهاء وكان ابو علي يقول ان تخصيص الخطاب اذا لم يكن بدليل ولا كان المخاطب به
قد عرفه فانه لا يجوز ان يسمع العام ولا يسمع الخاص بل يصرفه عن سماع العام بضرب من الصرف
واذا اسمعه اسمع معه الخاص وكان يعتل لذلك بان يقول ان خطابه اياه بالعام يبيح له اعتقاد ما
لا يقتضيه ظاهره وذلك جهل ولا يجوز من الحكيم ان يبيح الجهل فيجب ان لا يحسن دون ان لا يسمعه الخاص
وكان يقول ان ذلك بمنزلة الخطاب العربي بالزنجية لان المراد به لا يصح ان يعلم في الحال وقد قال
بهذا ابو هاشم ايضا وكان يقول في اسماع الناسخ دون المنسوخ مثل ما ذكرناه ايضا **والذي**
يدل على صحة المذهب الاول انا قد اتفقنا على انه يجوز ان يخاطب بالعام وان كان مخصوصا بدليل العقل
وان لم يستدل المخاطب على خصوصه بل يلزمه البحث عنه وانما حسن ذلك لانه متمكن من معرفة ذلك
فيجب ان يحسن ايضا ان يخاطب به واذا كان له تخصيص في الاصول لم يسمعه لما كان متمكنا من معرفته بالنظر
في الاصول **وما** ذكرناه قد اسقط سائر ما قدمناه لانه اذا جاز عند من خالف ان يخاطب بالعموم و
ان لم يستدل على خصوصه بالعقل ولم يوجب ذلك اباحة الجهل والاجراء مجرى خطاب العربي بالزنجية
فكذلك لا يلزمنا وان جوزنا ما قدمناه **فصل** في القول في دليل الخطاب واختلاف الناس فيه
اختلف اهل العلم في ان الحكم اذا علق بصفة الشيء هل يدل على ان حاله مع انتفاء ذلك الوصف
بخلاف حاله مع وجوده ام لا يدل بل يحتاج الى بيان ودليل سواه **فذهب** الشافعي واكثر اصحابه الى ان
الحكم اذا علق في الموصوف بصفة دل على انتفاء ذلك الحكم اذا زالت تلك الصفة فالزم في مسائل

كثيرة وتجاوز بعضهم الى ان قال ان الحكم اذا علق بعين دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال انه
لا يدل على ان ما عداه بخلافه وهو الذى نصره ابو عبد الله البصرى وحكاه عن ابى الحسن وهو قول ابى
العباس بن شريح ومن تبعه من اصحاب الشافعى كابى بكر القفال وابى بكر الفارسى وغيرهما وذكر ابو
العباس ان الحكم اذا علق بصفة انما يدل على ما يتناوله لفظه اذا تجرد وقد تحصل فيه قرائن واسباب تدل
معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله واشهدوا ذوى عدل منكم
وقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله
فى سائمة الغنم زكوة قال وقد يقتضى ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا
وقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله تعالى فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بان القول اذا تجرد لم يقتض
نفيا ولا اثباتا فيما عدا المذكور وان بالقرائن يعلم تارة النفى ويعلم تارة الايجاب وقد اضاف ابن
شريح هذا القول الى الشافعى وتاول كلامه المقتضى لخلافه وبناه عليه واكثر اصحاب الشافعى وجلهم
وجمهورهم على المذهب الاول وهذا المذهب ايضا الاخير هو الذى اختاره سيدنا المرتضى واليه ذهب ابو على
وابو هاشم واكثر المتكلمين وكان شيخنا ره يذهب الى المذهب الاول واقوى ما نصر به مذهب من منع من ذلك
ما ذكره سيدنا المرتضى فى مسئلة له انا احكيها على ما وجهها قال قد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم
اللقب لا يدل على ان ما عداه بخلافه وقد ثبت ان الصفة كالاسم فى الابانة والتميز واذا ثبت هذان الامران
صح ما نذهب اليه والذى يدل على الامر الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ما عداه بخلافه
لوجب ان يكون قول القائل زيد قائم وعمرو طويل والسكر حلو مجازا معدولا به عن الحقيقة لانه قد يشارك
زيدا وعمروا فى القيام والطول غيرهما ويشارك السكر فى الحلاوة غيره ويجب ايضا ان لا يمكن ان يتكلم
بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة من مذهب اهل اللغة ان هذه الالفاظ حقيقة وانها
مما لا يجب ان يكون مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان الانسان اذا اضاف
الى نفسه فعلا من قيام او قعود او اكل او تصرف وما جرى مجراه لئن يضيف اليها الا ما له فيه شريك
والاضافة اليه يقتضى بظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفى ذلك الامر عما عداه ولا يكون
هذا الا ما قال ههنا قط فى موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضى ان الكلام كله مجاز ويدل
ايضا على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا الطويل الا وهو عالم بطوله لان كلامه

يقتضي تعليق الطول عليه فلا بد من ان يكون عالما به والا لم يؤمن ان يكون كاذبا فلو كان قوله
زيد طويل كما يقتضي الاخبار عن طول زيد يقتضي نفي الطول عن كل من عداه لوجب ان لا يحسن منه
ان يخبر بان زيدا طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه في الطول ويجب ان
يكون علمه بحال الغير شرطا في حسن الخبر كما ان علمه بحال المذكور شرط في حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك
عند كل عاقل **وايضا** فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم
من لفظ الاثبات النفي كما لا يفهم من لفظ النفي الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه اثبات فكيف يعقل
منه نفي الحكم عن غير المذكور وليس هيهنا لفظ نفي ويمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق
الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما انتفت له من غير حمل الصفة على الاسم **ومما** يقوي ايضا ما ذكرناه
ان احدا من العلماء لم ينقل في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن
غيرها الا ان العلماء بين رجلين احدهما يقول بنفي غير هذه الاجناس على الاباحة والاخر يقيس غيرها
عليها **فان** قيل لو من سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء
لا يطهر بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة
والجواب ان من فعل ذلك فقد اخطأ في اللغة وقد حكينا ان في الناس من سوى مخطئا بين الاسم والصفة في
تعليق الحكم بكل واحد منهما **ويمكن** من استدل بهذه الاية ان يكون انما عول على ان الاسم فيها يجري مجرى
الصفة لان مطلق الماء يخالف مضافه فاجراه مجرى كون الغنم سائمة ومعلوفة واما الدلالة على ان
الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه فهي ان الغرض في وضع الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف
وليمكنهم ان يخبروا عمن غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء لهذا
الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء بطل الغرض الذي هو التمييز فاحتاجوا الى ادخال
الصفة والحاقها بالاسم ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع اشتراك فيه ولولا الاشتراك
الواقع في الاسماء لما احتيج الى الصفات الا ترى انه لو لم يكن مسمى بزيد الا شخصا واحدا لكفى في الاخبار
عنه ان يقول قام زيد ولم يحتج الى ادخال الصفة فبان بهذه الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات
كبعض الاسماء واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجري مجراه ويقوم مقامه **ومما** يبين ان الاسم كالصفة
ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج ان يخبر عنه

في حال دون اخرى فيذكرها بصفته فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فجعلا
محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه وممّا يدل ابتداء على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما
يدل على ما يتناوله او على ما يكون بان يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا
هو بالتناول اولى فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور ولا هو بان يتناوله
اولى لم يدل الا على ما اقتضاه لفظه فان قيل شرحوا هذه الجملة قلنا قوله في سائمة الغنم
الزكوة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت الجنس ولا
هو بتناولها اولى بدلالة انه لو قال في سائمة الغنم الزكوة ونفي معلوفتها لما كان مناقضا ومن شان
اللفظ اذا دل على ما يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله اولى ان يمنع من التصريح بخلافه الا ترى
ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن التافيف بلفظه وكان بان يتناول سائر المكروه اولى
لم يجز ان يتبعه ويلحقه بان يقول لا تقل لهما اف واضربهما واشتمهما لانه نقض وبان ان قوله في
سائمة الغنم الزكوة ليس يتناول المعلوفة اولى والذي يدل على ان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله
ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على ذلك لم ينحصر مدلوله لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس
بان يدل عليه اللفظ مع عدم التناول باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام
القائل ضربت طوال غلماني ولقيت اشراف جيراني فيقال له اضربت القصار منهم ايضا ام لم
تضربهم ولقيت العامة من جيرانك ام لم تلقهم فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي نفي الحكم
عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة لكان هذا الاستفهام قبيحا كما يقبح ان
يستفهم عن حكم ما تعلق لفظه به فلو كان الامران مفهومين من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام
وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عند من لم يقل بدليل الخطاب فاما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين
الى دليل الخطاب فانه لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل المجاز و
الاستعارة خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فيحسن استفهامه لذلك قلنا حسن استفهام كل قائل
اطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لم نعلمه فاما تجويزنا ان يكون
المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز في الكلام الذي حكيناه وان هذا هو علة حسن الاستفهام فباطل
لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون

المخاطب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة وفي علمنا بقبح الاستفهام في كثير من المواضع دلالة على فساد
هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز بخطابه قرن كلامه بما يدل على انه متجوز به
ولم يحسن منه اطلاقه وحكي في هذه المسئلة ما استدل به من خالفه فقالوا استدل المخالف باشياء
منها ان تعليق الحكم بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم
معنى وكان عبثا ومنها ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم ويقوم مقام
قوله ليس في الغنم الا السائمة الزكوة فكما انه لو قال ذلك لوجب ان تكون الجملة المستثنى منها بخلاف حكم
الاستثناء فكذلك تعليق الحكم بالصفة ومنها ان تعليق الحكم بالشرط اذا دل على انتفائه بانتفاء
الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل واحد منهما كالاخر في التمييز والتخصيص لانه لا فرق بين
ان يقول في سائمة الغنم الزكوة وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة الزكوة ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
عند نزول قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه صلى الله عليه وآله قال
لازيدن على السبعين فلو لم يعلم من جهة الخطاب ان ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك و
منها تعلقهم بما روي عن عمر بن الخطاب ان يعلى بن امية سئله فقال ما بالنا نقصر و
قد امنا فقال له عمر عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته وتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف ان حال
الامن بخلافه ومنها ما روي عن الصحابة كلهم انهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك
منسوخا الا من جهة دليل الخطاب وان لفظة الخبر تقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير انزال الماء و
منها ان الامة انما رجعت في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء الى الظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
وكذلك الصيام في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة انما رجع فيه الى الظاهر قال والجواب
عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم فائدة لانا نعلم وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز
ان يكون حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة وان علمناه بدليل آخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين
ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما لم يقع النص عليه من الاجناس في الربا حكم
المنصوص عليه ومع ذلك دلنا على ثبوت الربا في الاجناس المذكورة بالنص وكلنا في اثباته في غيرها
الى القياس وغير ذلك من الادلة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من العموم لم يدل بلفظه ونفسه على

انه ما لم يتناوله بخلاف حكمه وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله
العموم علمنا حكم المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما يتناوله علمنا ان حكم ما لم يتناوله بخلافه
بلفظ العموم مثال ذلك ان القائل اذا قال ضربت القوم الا زيدا فانما يعلم بالاستثناء ان زيدا ليس
بمضروب ويعلم ايضا ان غلاما من القوم مضروب بظاهر العموم لا من اجل دليل الخطاب في الاستثناء وليس
هذا موجودا في قوله عم في سائمة الغنم الزكوة لانه ثم ما استثنى من جملة مذكورة ولو كان لسائمة الغنم
اسم يختص بها من غير اضافة الى الغنم تعلق الزكوة به وليس كل شئ معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء
لان للاستثناء الفاظا موضوعة له فلما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون واردا الا على جملة
مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجب مراعاته لم يجز ان يجري قوله عم في سائمة الغنم الزكوة مجرى الجمل
المستثنى منها **والجواب** عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه
وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك وانما نعلمه في بعض المواضع بدليل لان تاثير الشرط ان يتعلق الحكم به وليس يمتنع
ان يخالفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعم واستشهدوا
شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقامه ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى
الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى **والصحيح** ان الحكم
اذا علق بغاية او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد على الثمانين في
حد القاذف لا يجوز لان ما زاد على ذلك محظور بالعقل فاذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرج ما عداه عن الحظر
بدلالة وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل لغلامه اعط
زيدا مائة درهم فانه يعلم حظر الزائد على المذكور بالاصل ولو قال اعطيته فلانا مائة لم يدل لفظا
ولا عقلا على انه لم يعط اكثر من ذلك **فاما** تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما
بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر وقوله تعم ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعم حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها
بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه كما يعلم ان ما عدا السائمة بخلافها في الزكوة بدليل ومن
فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا

فرق بينهما **فان قال** فاى معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان
يكون فيه صوم **قلنا** واى معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها **فان قيل** لا يمتنع ان تكون
المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر **قلنا** كذلك
لا يمتنع فيما علق بغاية نحو فساد بعينه والصحيح ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه على كل حال
بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف ان
يكون مبتدأ او بيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بصفة على نفي ما عداه فانما لم يدل على ذلك لشيء يرجع
الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك **والجواب** عن الرابع ان ما طريقه العلم لا يرجع فيه الى اخبار
الآحاد لا سيما اذا كانت ضعيفة وهذا الخبر يتضمن انه عليه السلام يستغفر للكفار وذلك لا يجوز واكثر ما فيه انه عليه السلام
عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر الآية من غير دليل دله ولقائل
ان يقول ان الاستغفار لهم كان مباحا فلما ورد النص بحظر السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وقد
روي في هذا الخبر انه عليه السلام قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وعلى هذه الرواية
لا شبهة في الخبر **والجواب** عن الخامس انه ايضا خبر واحد لا يحتج به في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل
على موضع الخلاف لانا لا نعلم ان تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف ويجوز ان يكون
تعجبهما لانهما عقلا من الآيات الواردات في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في كل حال واعتقدا ان المستثنى
من ذلك هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه **والجواب** عن السادس انه اذا صح قولهم ان الماء من الماء منسوخ
من اين لهم انهم عقلوا من ظاهره نفي وجوب الغسل من غير الماء ولعلهم علموا بدليل سوى اللفظ لانهم اذا حكموا
بانه منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين لهم انهم فهموا ذلك باللفظ دون
دليل آخر وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر وهو انه عليه السلام قال الماء من الماء وبهذا اللفظ انما يعلم ان ما عداه
بخلافه لان القائل اذا قال انما لك عندي درهم يفهم من قوله وليس لك سواه وعلى هذا الوجه تعلق
ابن عباس في نفي الربا عن غير النسيئة بقوله عليه السلام انما الربا في النسيئة وقد روي ايضا هذا الخبر بلفظ آخر
وهو انه عليه السلام قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر على ان الصحابة لم يبين حجة قولها
في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ يتناوله او دليله او ما علم منه بقرينة وقد علمنا ان المذكور من الحكم
في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان النسخ يتناوله دليل

هذا اللفظ دون ما علم منه بقرينة **والجواب** عن السابع ان اية التيمم واية الكفارات بين فيها
حكم الاصل وحكم البدل لانه اوجب الطهارة عند وجود الماء واوجب التيمم عند عدمه وكذلك
في الكفارة لانه اوجب الرقبة في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام فعلمنا حكم البدل والمبدل
جميعا وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل هذه المسئلة اوردناها على وجهها لانها مستوفاة
وفيها بيان نصرة كل واحد من المذهبين وما يمكن الاعتماد عليه لكل فريق وفي هذه المسئلة نظر

الكلام في الناسخ والمنسوخ فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان شرائطه والفصل بينه وبين
البداء النسخ في اللغة يستعمل على وجهين احدهما بمعنى الازالة كما يقال نسخت الشمس الظل ونسخت
الريح آثارهم والاخر بمعنى النقل كما يقال نسخت الكتاب **وذهب ابو هاشم** الى انه حقيقة في الازالة
مجاز في النقل قال لان من نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه وانما اثبت مثله فلما كان كذلك فيجب ان
يكون مجازا والاولى ان يقال انه حقيقة فيهما لانا وجدنا اهل اللغة يستعملون ذلك لانهم
يعتقدون ان ذلك نقل على الحقيقة وان كان اعتقادهم فاسدا ويجري ذلك مجرى تسميتهم
الاصنام بانها الهة لما اعتقدوا انها تستحق العبادة فتسميتهم لها الهة كان صحيحا وان كان
اعتقادهم فيها انها تستحق العبادة فاسدا فلو لزم هذا للزم ابا هاشم ان لا يكونا ايضا حقيقة
في الازالة لان الريح في الحقيقة لا تزيل شيئا وانما الله تعالى يزيل بها وكذلك القول في الشمس فان
اعتذر من ذلك بان قال لما اعتقدوا ان الريح هي التي تزيل في الحقيقة اضافوه اليها قيل له
مثل ذلك في النقل سواء **فاما** استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة
وان كان بينهما تشبيه ووجه التشبيه ان النص اذا دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم
زايل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال
لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للآثار هذا قول ابي هاشم **وقال** ابو عبد الله البصري ان هذه
التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان
استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الاسماء الشرعية **فاما** حد الدليل الموصوف
بانه ناسخ فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالمنسوخ الذي هو النص المتقدم غير ثابت في المستقبل
على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه **والموصوف** بانه منسوخ هو النص الاول

وقد تستعمل هذه اللفظة في اشياء فيقال في الله تعالى انه ينسخ الحكم فهو ناسخ اذا نصب الدلالة على ذلك ويقال ان النص الثاني ناسخ للاول اذا دل من حاله على ما ذكرناه وقد يقال ان الحكم الثاني ينسخ الحكم الاول وهو ناسخ له من حيث علم سقوط الاول به كقولهم نسخ التوجه الى الكعبة الاستقبال الى بيت المقدس ومثل ما روي ان الزكوة نسخت كل واجب في المال ونسخ شهر رمضان صوم عاشورا وقد يتسع ايضا فيقال ان فلانا ينسخ كذا وكذا اذا اعتقد ذلك وذهب اليه كما يقال الشافعي لا ينسخ القرآن بالسنة والحنفي ينسخ ذلك **واما** لفظ المنسوخ فانه يستعمل في الدليل والحكم دون ما عداهما والاغلب في استعمال هذه اللفظة الدلالة والحكم دون ما عداهما وان كان لا يستعمل في الحكم الا اذا كان ثبوته يقتضي نفي الحكم الاول وعلم بالدليل ذلك من حاله فهذه الوجوه هي جملة ما تستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما ذكرناه **فاما** شرائط النسخ فاشياء منها ان الدليل الموصوف بانه ناسخ وبانه منسوخ جميعا يكونان شرعيين وانما قلنا ذلك لانه اذا كانت الاباحة معلومة بالعقل ثم ورد الشرع بحظره لا يسمى ذلك نسخا الا ترى انه لا يقال لحظر الخمر نسخ اباحته لما كانت اباحته معلومة عقلا وكذلك لا يقال ان الجنون والموت والعجز نسخ واحد منها ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوما عقلا وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق عبارة النسخ عليه فاما معنى النسخ فحاصل فيه على كل حال الا ترى انه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل وحصول الموت والعجز وبين ورود النهي عنه في ان في الحالين جميعا يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من اجراء العبارة عليه على ما قلناه **ومن** شرط الناسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ لانه لو كان مرادا به لدل على البداء ولاقتضى ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ دالا على ان ما تناوله لم يرد قط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرفع لما يؤدي اليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلناه يبطل قول من حد ذلك بانه رفع المامور به بالنهي عنه لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك يؤدي الى ما قدمناه من الفساد **ومن** شرط الناسخ ايضا ان يكون منفصلا عن المنسوخ لانه اذا كان متصلا به لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله نسخ للحظر المتقدم لما كان متصلا به

ومن شرط المنسوخ ان لا يكون موقتا بوقت يقتضي ارتفاع ذلك الحكم لان ما يكون كذلك لا يوصف
بانه ناسخ ولذلك لا يقال الافطار بالليل ناسخ للصوم بالنهار ولكن الواجب ان ينظر في الغاية فان كانت
غاية معلومة كالليل لم يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ وان كانت مما لا يعلم الا بنص يرد فيتبين حاله ولولاه لوجب دوام حكم النص الاول فانه يوصف بانه ناسخ لانه جار مجرى قوله تعالى
افعلوا كذا وكذا ابدا الى ان انسخه عنكم وقد علم ان ما يرد من الدلالة بعد ذلك يوصف بانه ناسخ و
ان كان قد قيد به الكلام الاول وكذلك ما جرى مجراه من الغايات ولذلك لم يصح ما قاله بعض اصحاب
الشافعي من ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز ان يكون
منسوخا بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان الاية وان كانت مشروطة
بالسبيل فهي غاية غير معلومة الا بدليل لولاه لكان الحكم ثابتا ابدا ويفارق ذلك تعليق الحكم بغاية
يجب انقطاعه عندها كتعليقه بالموت لان ذلك انما يزول بحصول ذلك لا بدليل آخر شرعي و
هذا ظاهر **ومن** حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع العلم به او العمل على ما سنذكره
من ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب **ومن** شرطه ايضا ان لا يكون قياسا ولا ما يجري مجراه من
الادلة المستنبطة عند المخالف ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى **وليس** من شرط الناسخ
ان يكون لفظ المنسوخ متناولا له لانه لا يمتنع ان تدل الدلالة على ان المراد بالامر المطلق تكرار
الفعل فيكون سبيله سبيل الامر المقيد بما يقتضي التكرار في ان النسخ يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة
لانه ليس شيء من الفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا يبين انه كما لا يمتنع
نسخ الفعل وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما لا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار
فيعرض للنسخ ويفارق التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه
وليس من شرط الناسخ ان لا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت الحاجة
بل هو بالعكس من ذلك في وجوب تاخره عن المنسوخ على ما بيناه **وليس** من شرطه ان يكون متناولا في
الجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحدة في
التخصيص في ذلك **وفي** الناس من شرط في ذلك ان لا يكون لفظه مقيدا مقتضيا للتابيد فقال لو قال
الله تعالى افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد عندنا

في الامر لا يقتضي الدوام عندهم على ما تعرفناه لا ان قول القائل لغيره لازم غريمك ابدا او لابنه تعلم
العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر الذي يتناول ما يصح الادامة فيه على
ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يفيد الادامة ولاجل ذلك يمنع اصحاب الوعيد من التعلق بايات الوعيد
المتضمنة للفظ التابيد اذا لم يقتض ذلك فكيف المنع من نسخه في ذلك ولو انه تناول ما قال لم
يمنع ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ في ذلك مجرى التخصيص
ومن شرط النسخ الا يقع الا في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وضروبها لانه انما ينسخ عنا
الفعل الذي وجب بان يتبين ان امثاله ليست بواجبة والفعل المحظور يتبين ان امثاله غير محظورة و
ليس من شرطه ان يكون للحكم المنسوخ بدل في الاحكام الشرعية على ما زعم بعضهم وذلك ان ما دل على ان
مثل الحكم الثابت بالنص الاول ساقط في المستقبل يكون ناسخا له وان سقط لا الى حكم اخر بل عاد
حاله الى ما كانت عليه في العقل وعلى هذا الوجه نسخ الله الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله بقوله
ا اشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاسقط لا الى بدل وكذلك اسقط ما زاد على الاعتداد على
اربعة اشهر وعشرا عن المتوفى عنها زوجها لا الى بدل ولان زوال الحكم الى بدل لم يكن نسخا لاجل
البدل وانما كان منسوخا لزواله فلا فصل بين زواله الى بدل والى غير بدل وكذلك وصف صوم
عاشوراء بانه منسوخ وان كان صوم رمضان لا يجوز ان يكون بدلا منه لجواز وجوبه مع وجوبه وارتفاع
التنافي بينهما فاما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى الندب نحو نسخ
ثبات الواحد للعشرة الى ثبات الاثنين لان ثبات للعشرة مندوب اليه وكذلك نسخ وجوب قيام الليل
فجعله ندبا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان يسقط الواجب المخير فيه الى
واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية بحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وقد يسقط الوجوب الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب الله تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي الصوم الى
اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان يجري الباب وليس من شرط نسخ الحكم الا يقع الا
بما هو اخف منه ومثله على ما يذهب اليه بعض اهل الظاهر وذلك ان الله تعالى انما ينسخ الحكم بغيره اذا
علم ان صلاح المكلف في الثاني وقد يجوز ان يكون صلاحه فيما هو اشق من الاول كما يجوز ان يكون

صلاحه

صار احسن فيما هو اخف فاذا صح ذلك ولم يكن الامر في التكليف موقوفا على اختيار المكلف لكنه بحسب
المعلوم فكيف يمنع من جواز نسخ الشيء بما هو اشق منه وهل يذهب في ذلك الا على من لا يعرف اصل هذا
الباب ولا فرق بين من قال هذا وبين من قال لا يجوز ان يكلفنا الله ابتداء ما يشق على ما يذهب اليه
قوم من التناسخية والقرامطة وقد ورد النسخ بذلك الا ترى الى قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اقتضى كون المكلف مخيرا في الصوم ثم حتم ذلك والزمه مع ما فيه من زيادة المشقة على التخيير ونسخ
عن الزاني المحصن الجلد المذكور في القرآن بالرجم مع ما فيه من زيادة الالم عند من لم يقل بالجمع بينهما
على ان ما قالوه يقتضي ضد قولهم في الحقيقة لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان مؤديا الى ثواب زائد
على ما يؤدي اليه الاخف وصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه
منع من ان يعرض الله تعالى المكلف لتكليف زائد يؤديه الى زيادة ثواب وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله تعالى
الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وانه نبه على ان من حق النسخ ان يكون تخفيفا وبان النسخ مأخوذ
من الازالة فكل ما كان اذهب في الازالة كان من شرطه فيجب ان لا ينسخ بما هو اشق منه فما بيناه
من ان النسخ تابع للمصلحة يسقط جميع ذلك ويعارض قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها لان هذه الآية تدل على ان ما يأتي به اشق من الاول او في حكم الاشق حتى يصح ان يكون خيرا
منها ولم يمنع ذلك من جواز نسخ الشيء باخف منه فكذلك القول فيما تعلقوا به من الآية واما البداء
فحقيقته في اللغة هو الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الرأي وقال الله تعالى
وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما كسبوا ويراد بذلك كله ظهر وقد يستعمل ذلك في العلم
بالشيء بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك في الظن فاما اذا اضيفت هذه اللفظة الى الله تعالى فمنه ما
يجوز اطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز فاما ما يجوز من ذلك فهو ما افاد النسخ بعينه ويكون اطلاق ذلك
عليه على ضرب من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين عليهم السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة
البداء الى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن ويكون وجه اطلاق ذلك فيه تعالى
والتشبيه هو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرا لهم ويحصل لهم العلم به بعد
ان لم يكن حاصلا لهم اطلق على ذلك لفظ البداء وذكر سيدنا الاجل المرتضى قدس الله روحه وجها آخر
في ذلك وهو انه قال يمكن حمل ذلك على حقيقته بان يقال بدا له تعالى بمعنى انه ظهر له من الامر ما لم يكن

ظاهر الرد وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهراً له لان قبل وجود الامر والنهي لا يكونان ظاهرين له لكن وانما يعلم انه يامر وينهى في المستقبل فاما كونه امراً وناهياً فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي وجرى ذلك مجرى احد الوجهين المذكورين في قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم بان نحمله على ان المراد به حتى نعلم جهادكم موجوداً لان قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجوداً وانما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البدا وهذا وجه حسن جداً **واما** ما لا يجوز اطلاعه تعالى عليه هو ان يامر تعالى المكلف بنفس ما نهاه عنه على الوجه الذي نهاه عنه في الوقت الذي نهاه عنه **وانما** شرطنا هذه الوجوه كلها لان المنهي عنه لو كان غير المامور به لم يمتنع ان تقتضي المصلحة الامر به والنهي عن مثله وكان لا مدخل له في البدا ولان النهي لو تعلق به على غير الوجه الذي تناوله الامر كان حسناً نحو ان يامر الله بالصلوة على وجه العبادة له تعالى وينهى عنها على وجه العبادة للشيطان **وانما** شرطنا الوقت الواحد لان المامور به في وقت لو نهى عنه في وقت اخر وصح وقوعه لكان ذلك حسناً في الحكمة كما يصح ان يحسن من الله تعالى فعل الجسم في بعض الاوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت اخر وقد افناه لم يمتنع ان يكون قبيحاً **وانما** يقبح ذلك لا لانه يدل على البدا لكن لانه تكليف ما لا يطاق لانه انما يصح ان تفعله في وقت لا يصح ان تفعله في وقت اخر لاختصاص مقدور القدر بالاوقات على ما دل عليه الدليل **وانما** جعلنا المامور هو المنهي لانه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع امر احدهما به ونهي الاخر عنه على بعد ذلك **وانما** قلنا ان ما اجتمعت فيه هذه الشرايط لا يجوز على القديم تعالى لانا قد بينا ان الله تعالى انما يامر العبد بالشيء لتعلق مصلحته به وينهاه لتعلق المفسدة به ومحال في الشيء الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة ومفسدة **واما** نسخ الشريعة فمخالف لما قدمناه لانا قد بينا في حده انه اسقاط الحكم الذي تناوله النص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه وذلك يقتضي ان المامور به غير المنهي عنه وان وقت المنهي عنه غير وقت المامور به **وقد** بينا ايضاً الفرق بين النسخ والتخصيص وذكرنا ان تخصيص العموم هو ما دل على انه لم يرد به الا بعض ما تناوله اللفظ وانه لا يصح دخوله فيما لم يتناوله لفظ العموم والنسخ بخلافه وبينا ايضاً ان شروطهما واحكامهما مختلفة لان النسخ يصح فيما لا يصح التخصيص فيه ويصح التخصيص فيما لا يصح النسخ فيه وذلك واضح **والذي** يعتمد في هذا الباب ان النسخ والتخصيص جميعاً

بيناه لان الافعال دون الاعيان والاوقات والاحوال على خلاف ما يذهب اليه بعض من يتكلم في هذا الباب لان التخصيص يدل على انه لم يرد بالعموم ما لولاه لكان يدل على انه مراد وكذلك النسخ لان الذي يريده المخاطب الحكيم هو الافعال دون الاعيان والاوقات لان الاعيان لا يصح ان يراد والاوقات لا يحتاج الى ارادتها لانها لا تثبت متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال فاذا صح هذا صح ما قلناه وانما يقال ان التخصيص بعض الاعيان ويراد به انه اريد بالعموم الفعل من بعض الاعيان دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض فيرجع التخصيص في التحقيق الى الافعال لكنها لما كانت تقع من الاعيان في الاوقات وجب ان تذكر فان لم تكن هي المراد بالكلام وهذا هو الذي يجب الاعتماد عليه دون غيره وان الكلام على المعاني دون العبارات **فصل في ذكر ما يصح النسخ فيه من افعال المكلف وما لا يصح وبيان شرائطه** افعال المكلف على ضربين احدهما لا يصح معنى النسخ فيه والاخر يصح ذلك فيه فالذي لا يصح معنى النسخ فيه على ضربين **احدهما** لا يصح ذلك فيه لان الصفة التي يقع عليها الفعل لا يجوز خروجه عنها ولا حصول ضدها فيه نحو ذلك مثل وجوب الانصاف وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل وغير ذلك من الواجبات العقلية التي لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح معنى النسخ فيه لان من المحال ان يكون الانصاف مع كونه انصافا وشكر النعمة مع كونه شكرا للنعمة يخرجان من كونهما واجبين وكذلك لا يصح ان يخرج الجهل والكذب عن القبح الى الحسن فعلم بذلك ان معنى النسخ لا يصح في جميع ذلك وذهب المعتزلة الى ان معنى النسخ يصح في شكر النعمة لانه يجوز ان يفعل المنعم من الاساءة ما يوفي على النعمة فيبطل الشكر عليها وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط لا على ما نذهب اليه من فساد القول بالاحباط لان بالاساءة عندنا لا يبطل شكر النعمة وانما يستحق بها الذم والعقاب فيمن يصح ذلك فيه لا غير **والقسم** الاخر لا يصح معنى النسخ فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب المعرفة بالله تعالى وصفاته ونحو وجوب الرياسة التي اوجبناها عقلا فانه لا يصح خروج ذلك اجمع عن كونها لطفا فاذا لا يصح معنى النسخ فيها اصلا **فاما** ما يصح معنى النسخ فيه فهو كل فعل يجوز ان يتغير من حسن الى قبح فيقع على وجه فيكون حسنا وعلى آخر فيكون قبيحا ويقع في وقت فيكون حسنا وفي آخر فيكون قبيحا ويقع من شخص فيكون حسنا ومن آخر فيكون قبيحا وذلك نحو المنافع والمضار ولا اعتبار في ذلك بجنس الفعل بل الاعتبار في ذلك بالوجوه التي يقع عليها الفعل

وعلى ذلك جميع الشرعيات لانها قد تكون واجبة في وقت دون آخر وعلى شخص دون غيره وعلى وجه
دون آخر الا ترى ان القعود في موضع مباح قد يكون حسنا ثم يعرض فيه وجه قبح بان يخاف سبعا او
لصا او وقوع حائط عليه وما شاكله فيصير القعود نفسه قبيحا ولما ذكرناه اختلفت الشرايع ودخل
النسخ فيها واختص بعض المكلفين بما لم يشركه فيه غيره وذلك ان الاسبات في السبت كان واجبا في
شرع موسى ثم صار قبيحا في شرع نبينا صلعم وغير ذلك من الشرايع ويجب على الحائض ترك الصلوة والصوم
ولا يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك قبيحا منه فعلى هذا ينبغي ان يجري هذا الباب **فاما** النسخ في
الاخبار فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه من المعتزلة وغيرهم وهو مذهب
ابي علي وابي هاشم الى ان النسخ في الاخبار لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا تجويز ذلك في اخبار الله تعالى يوجب
ان يكون احد الخبرين كذبا وفصلوا بينه وبين الامر والنهي **وذهب** ابو عبد الله البصري وصاحب العمد وهو الذي
اختاره سيدنا المرتضى الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر وبين الامر والنهي في هذا الباب **والذي** ينبغي
ان يحصل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر والنهي فانه يجوز دخول النسخ
فيه لانه فرق بين ان يقول صلوا الجمعة يوم الجمعة وبين ان يقول صلوة الجمعة يوم الجمعة واجبة
في انه يجب في الحالين الصلوة ومع ذلك يجوز معنى النسخ فيه بان تخرج الصلوة من كونها واجبة وقد
ورد في القران مثل ذلك قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقال الطلاق مرتان و
قال من دخله كان امنا وقال ولله على الناس حج البيت وكل ذلك خبر الا انه لما كان معناه معنى الامر
جاز دخول النسخ فيه لجواز تغيره من حسن الى قبح **واما** ما لا يكون معناه معنى الامر والنهي وهو
الذي يتضمن خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه فهو على ضربين **احدهما** ان لا يجوز تغير تلك الموصوف
عما هو عليه فما يكون كذلك لا يجوز معنى النسخ في الاخبار عنه فاما الانتقال الى ضده فلا يجوز لان
ذلك جهل وذلك نحو الاخبار عن صفات الله تعالى ووحدانيته فانه يجوز ان نتعبد تارة بالاخبار عن
ذلك وتارة ينسخ عنا الاخبار عنها ولا يجوز ان نتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل على ما قدمنا
والضرب الآخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فانه لا يمتنع ان نتعبد بالاخبار عن تلك الصفة
ما دام الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها نتعبد بالنهي عن ان نخبر عما لنا ان نخبر به لتغير المخبر في نفسه
وهذه جملة كافية في هذا الباب وشرحها يطول وفيما ذكرناه مقنع ان شاء الله **فاما** شرائط

والاخر لا يتضمن ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه فما يكون معناه معنى الامر والنهي ع

ان يامر المكلف بنفس ما نهى عنه فهي ان يامره به على غير الوجه الذي نهاه عنه وذلك نحو نهيه تعالى
المكلف ان يصلي الصلوة عبادة الشيطان وامره اياه بان يفعلها عبادة له تعالى ونحو امره
بالاخبار عن نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ونهيه عن نبوة غيره **وانما** قلنا ان الامر بالشيء والنهي عنه على هذا
الوجه يكون قبيحا لان ذلك يدل على البدا على ما قدمنا القول فيه ويؤدي الى ان يكون الامر
قبيحا ان كان المامور به قبيحا والى ان يكون النهي عنه قبيحا ان كان الفعل حسنا **وكذلك** لا يجوز ايضا
ان يامره بالشيء وينهيه عنه بعينه في وقتين لان ذلك تكليف ما لا يطاق لان مقدور المكلف في
احد الوقتين لا يصح ان يفعله في الوقت الاخر فمتى نهاه عن الوقت الاخر فقد نهاه عما لا يقدر عليه
وذلك قبيح **وكذلك** لا يجوز ان يامر زيدا بالشيء الذي نهى عنه عمرا لان كونه مقدورا لاحدهما
يمنع من كونه مقدورا للاخر **وكذلك** لا يحسن ان يامر بالشيء على وجه يحسن عليه وينهى عنه على وجه
اخر يحسن ايضا عليه لان ذلك يقتضي قبح النهي لان النهي عن الحسن قبيح **فاما** النهي عن غير المامور
به فلقد يحسن على وجوه **منها** ان يامر زيدا بمثل ما نهى عنه عمرا لان ما يقع حسنا من زيد
لا يمتنع ان يقع من عمرو قبيحا وذلك نحو امر الله تعالى الطاهر بالصلوة ونهيه الحائض عنها وهذا
على ضربين احدهما ان يقع منهما على وجه واحد والاخر ان يقع منهما على وجهين والحال فيهما
سوا **ومنها** ان يامر عز وجل زيدا في الثاني بمثل ما نهاه عنه في الاول فيحسن لان كونه قبيحا في
الوقت
الاول لا يمنع من وقوعه حسنا في الثاني ونسخ الشريعة على هذا الوجه ولا فصل في ذلك بين ان
يقع في الوقت الثاني على الوجه الذي وقع عليه في الاول وبين ان يقع على غير ذلك الوجه فاما
نهي زيد عن مثل ما امر به في وقت واحد فانما لا يحسن لانه لا يبعد ان يكون الفعلان المثلان الواقعان
منه على وجه واحد يختلف معهما في الصلاح فيكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة وقد يصح
الامر بالشيء والنهي عن غيره على وجوه اخر وكذلك الامر بغير ما وقع الامر به والنهي عن مثل ما وقع
النهي عنه ولم نذكر ذلك لان الغرض بيان ما يحسن من ذلك ليتبين بذلك ان نسخ الشريعة منها
وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر جواز نسخ الشرعيات الخلاف المعروف في
هذه المسئلة مع اليهود وقد حكى حكاية عمن لا يعتد بقوله من اهل الصلوة الامتناع من نسخ الشرايع
وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من نسخ الشرايع عقلا والفرقة الثانية

يجوز النسخ عقلاً ويمنع منه سمعاً والفرقة الثالثة يجوز النسخ عقلاً وسمعاً وانما ننكر نبوة نبينا لان ما يدعى له من المعجزات عندهم ليست بدلالة واذا بين الدلالة على نبوة نبينا بالمعجزات الظاهرة على يده من القرآن وغيره من الآيات التي ظهرت على يده ودل على وجه الاعجاز منها ثبت نبوته واذا ثبت نبوته بطل قول من منع من النسخ سمعاً وقول من انكر نبوته وان جاز ذلك عقلاً وسمعاً وكذلك يبطل بصحة نبوته قول من منع من النسخ عقلاً غير انا نبين ان ما يدعونه من الشبهة العقلية باطل ليعلم بذلك ان الذي تعلقوا به غير صحيح وانه لو لم يثبت نبوة نبينا ولا نبوة احد من الانبياء عليهم السلم لكان ما ذكرناه جائزا سائغا وليس هذا موضع الكلام في النبوة فكنا ندل عليه وهو مذكور في كتب الاصول مستقصا **والذي** يدل على جواز النسخ من جهة العقل هو انه ثبت ان العبادات الشرعيات تابعة للمصالح ولكونها الطافا في الواجبات العقلية ولولا ذلك لما وجب علينا **وانما** قلنا ذلك لان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب لصفة هو عليها يقتضي وجوب الشيء وانما يدل ايجاب الحكيم له على ان له صفة الوجوب لا ان يصير واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح او اباحتهما وقد علم قبح ذلك **واذا** ثبت هذه الجملة فلا يخلو وجه وجوب هذه العبادات ان يكون عقلياً او ما ندعيه من كونها مصالح والطافا فلو كان وجه وجوبها عقلياً لوجب ان نعلم بالعقل وجوب هذه العبادات كما علم وجوب جميع الواجبات العقلية من وجوب شكر المنعم ورد الوديعة وقضاء الدين والانصاف وغير ذلك لما كان وجه وجوب هذه الاشياء بيانا في العقل وقد علمنا انا لا نعلم بالعقل وجوب الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا غير ذلك من العبادات التي جاءت الشرائع بها بل لا فعلها بالعقل واذا بطل ان يكون وجه وجوبها عقلاً ثبت انها انما يجب لكونها الطافا ومصالح **واذا** ثبت ذلك فلا يمتنع ان تتغير المصالح فيصير ما كان داعيا الى فعل الواجب صارفا عن فعله او يصير داعيا الى فعل القبيح وما يكون مصلحة لزيد لا تكون مصلحة لعمرو وما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت اخر وذلك يوجب النسخ والا قبح التكليف **فان** قيل لم لا يجوز ان يكون وجه وجوب هذه العبادات هو ان لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا **قيل** له الشيء لا يجب من حيث كان فيه ثواب لانه لو كان كذلك لكان النوافل كلها واجبة ولم يكن فرق بينها وبين الواجبات فلا بد من القول بما قلناه من انها انما وجبت لكونها الطافا وانما قلنا بذلك لان ما يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع يجب كوجوبه لا محالة وقد ورد

القرآن ايضا منبها على ما قلناه قال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فبين انها انما وجبت من حيث كانت صارفة عن فعل القبيح وقال في تحريم الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فبين ان وجه قبحها كونها صادة عن ذكر الله وموقعة للعداوة والبغضاء وذلك يبين صحة ما قلناه **فاذا** صح ما قلناه حسن من الله تعالى ان يامر بالحسن امرا مطلقا فاذا تغير وجه الحسن فيه الى وجه القبح نهى عنه وذلك هو النسخ الذي قلناه وقد تعلق من خالف في ذلك باشياء **منها** ان قالوا ان ذلك يؤدي الى البداء **ومنها** انه يؤدي الى كون الحسن قبيحا **ومنها** انه يقتضي استحقاق الثواب على ما يستحق به العقاب والوعيد على ما يستحق به الوعد **ومنها** انه اذا اطلق الامر دل على حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لا نتقض دلالته على ذلك **ومنها** انه اذا اطلق الامر اقتضى حسن المامور به ابدا لانه لو كان حسنا الى وقت لبين ذلك الوقت كما يجب ان يبين خصوص العام وتفسير المجمل والا كان الخطاب قبيحا فاذا لم يبين دل على ان الفعل حسن ابدا واذا كان حسنا ابدا فالنهي عنه قبيح **ومنها** انه اذا اطلق الامر بفعل وجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله دائما والنهي عنه يقتضي كون العزم والاعتقاد قبيحين **ومنها** انه اذا اطلق الامر فغرضه في الخطاب افادة المخاطب فلولا ان المامور به يلزم ابدا لبين له ولما ابهم له ما امره به لان ذلك تلبيس **ومنها** انه اذا امر بالشيء مطلقا دائما فلو جوزنا النهي عنه لادى الى الا يوصف بالقدرة على ان يخاطبنا بخطاب يقتضي الدوام ويقطع عليه فهذه الوجوه اقوى ما يتعلقون به ونحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشك انشاء الله تعالى **والجواب** عن الشبهة الاولى والثانية والثالثة انه شيء واحد وهو انا قد بينا فيما مضى ان النسخ الذي نجيزه هو ان يكون النهي متناولا لمثل ما تناوله الامر لا لعين ما تناوله وذلك يبطل قولهم انه يؤدي الى البداء ويبطل قولهم انه يؤدي الى كون الحسن قبيحا لان الحسن غير القبيح على ما قررناه ويبطل ايضا قولهم انه يستحق العقاب بما يستحق به الثواب لان على التقرير الذي قررناه على ما يستحق به الثواب غير الذي يستحق به العقاب **والجواب** عن الشبهة الرابعة وهي قولهم ان الامر بالاطلاق يدل على حسن المامور به ابدا فلو نهى عنه لانتقض دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار

بمجرده وانما يقتضي الفعل مرة واحدة فعلى هذا سقطت الشبهة فان اقترن باللفظ قول الآمر
افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة تستعمل فيما لا يراد به الدوام
الا ترى ان القائل يقول الزم فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا او اتجر ابدا ونحو ذلك ونحن
نعلم انه لا يراد به جميع تلك الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ دليل يدل
على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي تكرار الفعل ما دام
مصلحة فاما اذا تغيرت فلا يقتضيه لان دلالة السمع تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان
الله تعالى انما يامرنا بالفعل ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثل مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك
مجرى ما علم بالعقل انه يامرنا بالفعل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط التكليف عنا فاذا ثبت ذلك
كان امره تعالى مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك في حكم المنطوق به واذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي
ينقض دلالة الامر كقول القائل ان العجز المزيل للزوم المامور به ينقض دلالة الامر وذلك بين فساده
والجواب عن الشبهة الخامسة وهي انه اذا اطلق الامر فلو كان المراد به الى وقت بعينه لكان يجب بيان
الخصوص والمجمل فهو ان الامر انما يجب ان يبين ما قصد بالامر اليه مما لا يصح مع عدم بيانه اداء المامور
من المكلف فاما ما عداه فلا يجب بيانه في الحال وقد علمنا ان المكلف متى بين له صفة ما امر
امكنه اداؤه على الوجه الذي كلفه وان لم يبين له الوقت الذي يزول وجوب ذلك فيه ولا يصح منه
اداء المامور به بالخطاب المجمل الا بعد البيان وكذلك القول في تخصيص العموم فلذلك ساغ تاخير
بيان النسخ عن حال الخطاب وامتنع ذلك في تخصيص العام وبيان المجمل والشاهد يشهد بصحة ما
قلناه ولان السيد لو امر غلامه باخذ وظيفة له في كل يوم وفي نيته الى غاية لم يجب ان يبينها
له وان كان لا بد من ان يبين له صفة الوظيفة التي امره باخذها وهذا بين والجواب عن الشبهة
السادسة وهي قولهم انه اذا اطلق الامر فقد وجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله
ابدا والنهي يقتضي كونهما قبيحين فهو ان الامر اذا ورد فانما يجب ان يعتقد المامور فعله ما دام
مصلحة والعزم على فعله على هذا الشرط وورود النهي عن مثله لا يوثر في ذلك هذا اذا كان الخطاب
في حال يجوز فيها النسخ فاما بعد انقطاع الوحي فيجب ان يعتقد فعل ذلك ويعزم عليه دائما على
صفة يلزمه في الحالين لا بد من دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين مشروطا

لشيئين

لشيئين وفي الحال الاخرى بوجه احد **والجواب** عن الشبهة السابعة وهي قولهم انه اذا اطلق
الامر وغرضه افادة المخاطب فلو لم يلزم المامور به دائما لبين لانه لا يجوز ان يقصد التلبيس فاذا لم
يبين علم دوامه فهو ان يقال لهم اليس الامر لم يبين الوقت الذي يزول فيه التكليف فلا بد من نعم
فيقال له افتنسبه الى انه لبس فان قال نعم التزم ما اراد الزامنا وان قال لا لانه قد دل من جهة العقل
عليه في الجملة قيل له وكذلك قد دل على جواز النسخ من جهة العقل في الجملة على انه انما يقال لبس اذا
بين ما يجب بيانه ويحتاج المكلف اليه فيما كلف واما اذا لم يبين ما ليس هذه حاله والمعلوم انه
سيبينه في حال الحاجة فالتلبيس زائل **والجواب** عن الشبهة الثامنة وهي قولهم ان امره بالشيء
مطلقا لو لم يمنع من النسخ لما كان موصوفا بالقدرة على ان يدل لنا على تابيد العبادة الى وقت زوال
التكليف فهو انه يصح ان يعرف ذلك بان يضطرنا الى قصد الرسول فيه كما اضطرنا الى قصده في
ان شرعه دائم وفي انه لا نبي بعده ويجوز ان يعرف ذلك بانقطاع الوحي ايضا ويعرفنا الرسول بان
يعرفنا ان صلاح امته في هذا الشرع ما داموا مكلفين على انه لو لم يصح ان يعرف ذلك على التفصيل
وقد عرفنا على الجملة لعلمنا انه ما دام صلاحا لنا فلا بد من ان يلزمنا لما اثرني ما نقوله على انا نعلم
ان المامور به لا يجوز دوام لزومه لان ما له يحسن من الله تعالى الزامه انما يقتضي انقطاعه ومستحقا في
الثواب عليه ولذلك يعلم انه انما يلزم ما دام صلاحا ولا حاجة بنا الى علم اخر لا يفتقر التكليف اليه
وهذا واضح **وقد** استدل الخلق على جواز النسخ بما يفعله القديم تعالى من الامراض بعد الصحة
والفقر بعد الغنى وانه اذا جاز ان يختلف ذلك بحسب مصالح العباد فكذلك ما يكلفونه وهذا اقرب
وان كان الاول هو الاصل فاما من ابى النسخ من اهل الملة فما قدمناه يبطل قوله ويبطله
ايضا وقوع النسخ في شريعتنا بلا ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس
وانه نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر و
عشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول وكذلك نسخ وجوب ثبات الواحد
للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظائر ذلك كثيرة ولا معنى للاكثار فيه فهذه جملة كافية
في هذا الباب **فصل** في ذكر جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم جميع ما
ذكرناه جائز دخول النسخ فيه لان التلاوة اذا كانت عبادة والحكم عبادة اخرى جاز وقوع

النسخ في احدهما مع بقاء الآخر كما يصلح ذلك في كل عبادتين و اذا ثبت ذلك جاز نسخ التلاوة
دون الحكم والحكم دون التلاوة **فان** قيل كيف يجوز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة وهل ذلك الا
نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم لانها اذا كانت دلالة على الحكم فينبغي ان يكون دلالة
ما دامت ثابتة والا كان نقضا على ما بيناه **قيل له** ليس ذلك نقضا لكونها دلالة لانها انما تدل
على الحكم ما دام الحكم مصلحة فاما اذا تغير حال الحكم وخرج من كونه مصلحة الى غيره لم تكن التلاوة دلالة
عليه وليس لهم ان يقولوا لا فائدة في بقاء التلاوة اذا ارتفع الحكم وذلك انه لا يمتنع ان يتعلق المصلحة
بنفس التلاوة وان لم يقتض الحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاؤها مع ارتفاع الحكم وليس لهم ان
يقولوا ان هذا المذهب يؤدي الى انه يجوز ان يفعل جنس الكلام بمجرد المصلحة دون الافادة وذلك
مما نأباه لانا انما نمنع في الموضع الذي اشاروا اليه اذا خلا الكلام من فائدة اصلا وليس كذلك
بقاء التلاوة مع ارتفاع الحكم لانها افادت في الابتداء تعلق الحكم بها وقصد بها ذلك وانما تغيرت
المصلحة في المستقبل في الحكم فنسخ وبقي التلاوة لما فيها من المصلحة وذلك يخالف ما سأل السائل عنه
واما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فلا شبهة فيه لما قلناه من جواز تعلق المصلحة بالحكم دون التلاوة
وليس لهم ان يقولوا ان الحكم قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال التلاوة بقاؤه وذلك ان التلاوة
دلالة على الحكم وليس في عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا ترى ان انشقاق القمر ومجيء الشجرة
دال على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ولا يوجب عدمهما خروجه من كونه نبيا وكذلك القول في التلاوة
والحكم ويفارق ذلك حكم العلم الذي يوجب عدمه خروج العالم من كونه عالما لان العلم موجب لا انه
دال **واما** جواز النسخ فيهما فلا شبهة ايضا فيه لجواز تغير المصلحة فيهما وقد ورد النسخ بجميع ما
قلناه لان الله تعالى نسخ اعتداد الحول بتربص اربعة اشهر وعشر ونسخ التصدق قبل المناجاة ونسخ
ثبات الواحد للعشرة وان كانت التلاوة باقية في جميع ذلك وقد نسخ ايضا التلاوة وبقي الحكم
على ما روي من آية الرجم من قول الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان كان
ذلك مما انزله الله والحكم باق بلا خلاف **وكذلك** روي في تتابع صيام كفارة اليمين في قراءة عبد الله
بن مسعود لانه قد نسخ التلاوة والحكم باق عند من يقول بذلك واما نسخهما معا فمثل ما روي
عن عائشة انها قالت كان فيما انزله تعالى عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس يحرمن بنسخ تلاوة وحكما

وانما

وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال ولو لم يقع شيء منها لما اخل بجواز ما ذكرناه وصحته لان الذي اجاز ذلك ما قدمناه من الدليل وذلك كاف في هذا الباب **فصل** في نسخ الشيء قبل وقت فعله واحكمه اختلف العلماء في ذلك فذهب طائفة من اصحاب الشافعي وغيرهم الى جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله وذهب المتكلمون من المعتزلة و اكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك ان القول بجواز ذلك يؤدي الى ان ينهى الله تعالى عن نفس ما امر به لانه اذا امر بشيء بعينه في وقت بعينه ثم نهاه عنه قبل مجيء الوقت عن ذلك الفعل بعينه فقد نهاه عن نفس ما امر به وذلك قبيح من وجهين **احدهما** ان ذلك الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا فالامر به قبيح وان كان حسنا فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلا للقبيح تعالى الله عن ذلك **والوجه الآخر** انه يؤدي الى البداء لانه لو كان حال ما امر به على ما كان عليه قبل الامر لما نهى عنه فدل نهيه على انه قد ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهرا او استتر عنه ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى لان البداء اذا لم يجز عليه لم يجز ان يفعل ما يدل على البداء **فان قيل** انا انما نجيز ان ينهى قبل الوقت عن مثل ما امر به لا عنه بعينه فلا يلزم ما ذكرتموه **قيل له** ان الامر الاول اقتضى فعلا واحدا في هذا الوقت فاذا نهى عن مثله لم يوصف ذلك بانه نسخ اصلا **فان قالوا** لو اقتضى الفعلين جميعا فكيف كان جوابكم **قيل له** ان كان ارادهما جميعا بالامر فاذا نهى عن احدهما فقد نهى عما امر به وهذا هو الذي افسدناه انفا وان كان اراد احدهما فهو المأمور به دون الآخر والنهي انبأ عن انه لم يرد غير هذا الفعل فقط وهذا اجابه عندنا هذا اذا صح الجمع بين الفعلين فاما ان تعذر ذلك فالامر بهما مستحيل الا على وجه التخيير ومتى امر بهما على وجه التخيير فقد اريدا جميعا والنهي عن احدهما كالنهي عنهما جميعا في انه نهى عما امر به **فان قالوا** فيجوز عندكم ان يامر بالشيء في وقت وينهى عنه قبل وقته عن مثله وان لم يكن ذلك نسخا **قيل له** اذا كانا مثلين وواقعين على وجه واحد فيبعد ان يكون احدهما مصلحة والآخر مفسدة فكذلك لم يحسن النهي عن مثل ما امر به في وقته **فان قالوا** انما نجوز النسخ قبل وقت الفعل بان يامر الله تعالى بالفعل و يريد منا اعتقاده او العزم عليه ثم ينهى عن الفعل بعينه فيكون المنهي عنه غير المامور به **قيل**

لهم ان الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الشيء على ما هو به حتى يحسن ان يؤمر به لانه لو كان على خلاف ما هو به لكان جهلا وذلك قبيح لا يحسن الامر به اذ لا بد من ان يكون اعتقادا للشيء على ما هو به وليس يخلو ان يكون متناولا لكون المعتقد واجبا او لكونه مرادا او مامورا او يكون اعتقادا الا انه يفعله وانما قلنا ذلك لانه لا بد من ان يكون لهذا الاعتقاد معتقد على صفة فان كان اعتقادا لوجوبه فلا بد ان يكون المعتقد واجبا والا كان الاعتقاد جهلا واذا وجب ان يكون واجبا فالنهي عنه قبيح وكذلك ان كان اعتقادا لكونه مرادا او مامورا به وان كان اعتقادا الا انه يفعله فيجب ان يقطع على انه يفعله لا محالة وذلك لا يصح من المكلف لانه يجوز اخترامه دونه فان قال انه امر بان يعتقد كونه واجبا بشرط ان لا ينهى عنه او ان يعتقد انه يفعل ذلك على هذا الشرط قيل له ان تعلقت بذلك فقل مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول امر به في الحقيقة بشرط ان لا ينهى عنه فاذا صح ان يتعلق بمثل ذلك في نفس المامور به فاي حاجة بك الى ذكر الاعتقاد وهذا قول يدل على ان قائله لا يعرف ما له يتناول الامر على ان المراد به الاعتقاد وقد بينا من قبل ان الاعتقاد والعزم يتبعان المعتقد في الوجوب فلا يصح وجوبهما دونه وفي ذلك اسقاط سؤاله فان قيل انما يجوز ذلك اذا امر بالشيء واراد الاختبار ثم نهى عنه في الحقيقة قيل له القديم تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه تعالى الاختبار لان ذلك انما يجوز على من لم يعرف حال الشيء فيختبر هل يطيع المامور ام لا والقديم تعالى انما يامر العباد بمصالحهم فكيف يامرهم بها ولا يريدها منهم ولو جاز ذلك لجاز في النهي مثله فمن اين لهذا القائل ان النهي هو نهي عن الفعل مع قوله في الامر انه اختبار فان قال الجوز النسخ قبل الفعل اذا امر تعالى بالفعل في وقت بشرط تبقيته الامر او بشرط انتفاء النهي فاذا نهى عنه فقد زال الشرط فاذا نهى عن الفعل على غير الوجه الذي قد امر به وهذا كقولهم انه امر بالصلوة عبادة لله ونهى عنها عبادة للشيطان في الجواز قيل له ان تبقية الامر لا يجوز ان يكون وجها لحسن المامور به ولا انتفاء النهي فلا بد لان ايضا على كون الفعل على وجه يحسن عليه حتى يقتضي بان نهى والهما خروج الفعل من ان يكون واقعا على ذلك الوجه فاذا صح ذلك بطل ما سئل عنه وفارق حاله حال الصلوة التي مثل بها ومن حق الامر ان يدل على كون المامور به على وجه يحسن امره به فبقاء الامر وانتفاء النهي او وجوده لا يخلو لكونه على هذه الصفة فاذا صح ذلك فالنهي عنه لا يحسن فان قالوا كما يحسن ان يامر بالفعل بشرط

الا ينهى عنه قيل له ان الذي جعله اصلاً في الفساد مثل ما يثبت عليه لان الامر بما يمنع منه قبيح
كما يقبح الامر بما لا يطاق لان مراد الامر عز وجل ان يفعل المامور ما امره به من الصلاح فلو لم يكن
هذا مراده لقبح ولا يصح ان يكون ذلك مرادًا مع ذلك يامره بما يعلم انه يمنعه منه وقد تعلق من خالف
في ذلك باشياء منها قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فاخبر انه يمحو ما يشاء فيجب ان يكون
امره بالشيء ثم ازالته عنه بنهي او غيره جائزًا ومنها ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده
ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه قال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال بعد
ذلك وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فمنعه من الذبح وفداه بذبح عظيم وهذا هو نسخ
الشيء قبل وقت الفعل ومنها ما روي ان الله تعالى اوجب على نبينا ليلة المعراج خمسين صلوة ثم
ازالها الى خمس قبل وقت الفعل قالوا وقد صالح النبي ص قريشًا على رد النساء ثم نسخه قبل وقت
الفعل والجواب عن الاول انه ليس في الاية انه يثبت ما محا ويمحو ما اثبت ولا يمتنع عندنا ان
يمحو غير ما اثبت ويثبت غير ما محا فاي تعلق لهم بالظاهر وليس المراد بذلك النسخ لان ظاهره لا يقتضي
ذلك وقد قيل انه يمحو ما يشاء مما يثبته الملك الموكل بالعبد في الصحيفة من المباحات ويثبت
ما يشاء مما يستحق عليه ثواب وعقاب وقد قيل في تاويله غير ذلك مما قد بين في التفاسير
والجواب عما تعلقوا به ثانيا من امر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه فهو انه انما امره بمقدمات
الذبح من الاضجاع واخذ الحديد وشد اليد والرجل وغير ذلك وقد يسمى مقدمة الشيء باسمه كما
يسمى المريض المدنف بانه ميت فجاز ان يقول اني ارى في المنام اني اذبحك ومراده ما قلناه ويدل
على صحة ذلك ما قدمناه من دليل العقل في انه لا يجوز ان يامر بالشيء ثم ينسخه قبل وقت فعله
ويدل عليه ايضا قوله قد صدقت الرؤيا فلو كان المراد به الذبح على الحقيقة لكان لا يكون مصدقا ولما
ذبح فدل على ان المامور به ما قدمناه وليس لاحد ان يقول اذا كان الذبح غير مامور به فكيف يقول
للذبيح فانظر ماذا ترى وهذا الكلام جزع وكيف قال ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمة الذبح ليس
فيها كل ذلك وكيف فدي بذبح عظيم وليس المامور به الذبح وذلك ان ابراهيم لما امر بمقدمات الذبح
وكان في العادة ان مثل ذلك يراد بالذبح ظن انه سيؤمر بالذبح فلذلك قال لما قال فاما الفداء
فلا يمتنع ان يكون ذبحًا ويكون فداء عن الذي ظن انه يؤمر به من الذبح او عن مقدمة الذبح لا ان

الفداء لا يجب ان يكون من جنس ما فدى به الا ترى ان الهدي يفتدى به حلق الراس وان لم يكن من جنسه
وقال قوم انه امر بالذبح على الحقيقة وانه كان يذبح ثم كان يلتحم ما ذبح اذا تجاوز موضع الذبح
فاذا قد فعل ما امر به ولم يسقط عنه وهذا قريب والاول اقوى فاما من قال انه جعل صفيحة
على عنقه نحاسا فامتنع الذبح عليه فلا يصح لانه يقتضي الامر بما يمنع منه وذلك قبيح لا يجوز على
الله تعالى على ما قدمنا القول فيه والجواب عما تعلقوا به ثالثا من الخبر فاول ما فيه انه خبر واحد
لا يجوز ان يتعلق بمثله فيما طريقه العلم به على انه فاسد من وجوه منها انه يوجب نسخ الشيء قبل
ان يعلم المكلف انه مامور به لان في الحديث انه نسخ عنهم ذلك تلك الليلة ومنها انه يوجب
نسخ شيء عنهم من حيث اشار به موسى ع وسئل محمد ص ان يخفف عن امته والتكليف لا يتعلق
باختيار الانبياء ولا يؤثر فيه مسئلتهم التخفيف فيه ومنها ان في الخبر من التشبيه ما يقتضي انه
موضوع لا اصل له وان كان فيه ما لا يمتنع ان يكون صدقا والجواب عما تعلقوا به رابعا من انه
نسخ وجوب رد النساء على المشركين قبل فعله فهو انه ع لم يكن شرط لهم ان يرد عليهم النساء
ابدا ولا الى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك بل اطلق ذلك اطلاقا ولا يمتنع ان يكون المصلحة
اقتضت امضاء ذلك الى الوقت الذي نسخه ولو كان قبل ذلك لم ينسخ ولو هاجرت امراة قبل ذلك
لكان يردها عليهم وهذا لا ينافي ما قدمناه فاما من تعلق في هذا الباب بنسخ تقديم الصدقة
قبل المناجاة فغلط لانه انما نسخ عز وجل قبل الفعل لا قبل وقته لانهم عصوا الا عليا ع فلم
يفعلوا ما امر الله تعالى به في وقته فنسخ عنهم وهذا جائز عندنا وقد يتعلق في هذا الباب
باخبار احاد لا يصح التعويل عليها في مثل هذه المسائل وشيء ليس بنسخ قبل وقت الفعل
وانما هو نسخ قبل الفعل فينبغي ان يعرف هذا الباب ويتامل في ما يرد منه ان شاء الله فانه لا يخل
على من ضبط اصل هذا الباب فاما الذي يدل على ان النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدمنا القول
امر
فيه فهو انه متى امر بالفعل في وقت وتقضى وقته فغير ممتنع ان ينهى عن امثاله كما كان لا يمتنع ان
ينهى عن ذلك لو فعل لان ما ينهى عنه انما ينهى عنه لانه مفسدة له في التكليف فتقدم فعله
ولذلك
لما امر به او تركه له لا يؤثر في ذلك نسخ تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول ص عمن وجبت عليه
وان لم يفعلوه وعصوا فيه وما روي من ان امير المؤمنين ع فعله لا يخرج غيره من ان يكون حاله

ما وصفناه فالتعلق بذلك غير صحيح وانما ذكرنا هذا الفصل عقيب المسألة الاولى لان في
المتفقهة من يقول ان النسخ قبل الفعل لا يجوز ويظن ان ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت
الفعل وبينهما من الفرق ما قدمناه **فصل** في ان الزيادة في النص هل يكون نسخا او لا
ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الزيادة في النص ليست بنسخ على كل حال وهو مذهب كثير
من اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه نسخ اذا كان المزيد عليه قد دل على ان ما عداه بخلافه مثل
ان يكون النص على الثمانين في حد القاذف يدل عنده على ان ما فوقها ليس بحد فاذا زيد عليه كان
نسخا من هذا الوجه **وذهب** ابو عبد الله البصري الى ان الزيادة على النص اذا اقتضت
تغيير حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخا وان لم يقتض ذلك لم يكن نسخا وحكى ذلك عن ابي الحسن
والذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله من قبل
وهو الذي ذكره عبد الجبار بن احمد في العمد ان الزيادة على ضربين **احدهما** يغير حكم المزيد
عليه حتى لو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبل الزيادة لما كان مجزيا ووجب اعادته
فذلك نسخ المزيد عليه **والاخر** هو الذي لا يغير حكم المزيد عليه ولو فعل بعد الزيادة على الحد
الذي كان يفعل قبلها لكان مجزيا وانما يجب ان يضاف اليه الزيادة فهذا سبيله لا يوجب
نسخ المزيد عليه وهذا هو الصحيح فمثال القسم الاول ان يوجب الله صلوة ركعتين ثم يضيف اليهما
ركعتين اخريين حتى يصير الفرض اربعا فان ذلك يوجب نسخ الركعتين لان بعد هذه الزيادة
معلوم من حال الركعتين انهما لا يجزيان متى لم يضف اليهما الركعتين ووجب اعادة الصلوة
من اولها فكذلك روي عن عائشة انها قالت كانت الصلوة ركعتين فزيد في صلوة الحضر
وانما قلنا ان هذا نسخ لان الفعل الاول اذا وقع على الحد الذي كان واجبا قبل الزيادة صار
كانه لم يكن ومتى فعل مع الزيادة صح فصار هو مع الزيادة بمنزلة حكم فساد الاول في انه يجب ان
يكون ناسخا له **واما** مثال القسم الثاني فهو زيادة النفي على حد الزاني البكر وزيادة الرجم على
حد المحصن وانما قلنا ان هذا ليس بنسخ لان الحد المفعول في الحالين لا يختلف وانما يجب ضم الزيادة
ولم يجب استينافه لان هذه الزيادة الواردة في حكم عبادة ثانية في انها لم تؤثر في حال المزيد
عليه الا ترى انه لو فعل الاول بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لكان ذلك مجزيا وانما

يجب ان يضم اليه الزيادة فحسب ففارق حكم هذا القسم الاول وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون
لما اوجب ذلك نسخا لان الثمانين اذا فعلت بعد ما زيد عليه من غير ان يضم الزيادة اليها اجزأ كما كان
يجزي لو فعلت ولما زيد عليها شيء وانما يجب ضم الزيادة عليها فقط **فان قيل** فهذا اوجب ذلك
كونه نسخا لان حد الثمانين كان يتعلق به رد الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلق به ذلك فقد
تغير حكم الشرعي فوجب ان يكون نسخا **قيل له** ان رد الشهادة لا يتعلق عندنا باقامة الحد و
انما يتعلق بالقذف الذي يوجب التفسيق دون اقامة الحد كما ان رد الشهادة يتعلق ثبتا
افعال الفسق دون اقامة الحد الواجب فيه مثل شرب الخمر واللواط والسرقة وغير ذلك فسقط
السؤال ولو سلم ان رد الشهادة يتعلق باقامة الحد لما اوجب ذلك نسخا لان رد الشهادة
عبادة اخرى منفصلة عن اقامة الحد الا ترى ان الحد فيه يصح وان لم يرد الشهادة **فاذا** صح
ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك بمنزلة اباحة تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها في
في ان عدتها وان زيد فيها او نقص منها لا يوجب نسخا لذلك لانه حكم اخر يتعلق بانقضاء العدة
طالت العدة ام قصرت فتغير العبادة لم يوجب نسخه وكذلك لو تغير حكم ستر العورة والوضوء
والقبلة في الصلوة ما اوجب ذلك نسخ الصلوة فكذلك القول في رد الشهادة **فان قيل** اليس
حد القذف اذا كان ثمانين فمتى فعل ذلك يكون قد استوفى الحد فاذا زيد عليه عشرون لم يكن
بفعل الثمانين استوفى الحد فوجب لذلك ان يكون نسخا **قيل له** هذا كلام في عبارة لان تحصيله
انه يجب على الامام ان يضم الى الثمانين عشرين حتى يكون قد استوفى الحد الواجب وقد بينا ان ذلك
لا يوجب نسخا **فان قيل** فيجب على هذا ان تقولوا ان النقصان من العبادة اذا اقتضى الا يصح العبادة
اذا اتى بها على حد ما كان يؤتى بها من قبل ان يكون نسخا **قيل له** كذلك نقول وسنبينه بعد
هذا الفصل انشا اما زيادة الشرط في بعض العبادات فانه لا يوجب النسخ اذا كان منفصلا من
العبادة وتصح من دونه لانه اذا كان كذلك صار في حكم عبادة اخرى ويفارق ذلك ما قلناه من
الصلوة من ان زيادة ركعة فيها تقتضي النسخ لان الصلوة بعد الزيادة تصير مع المزيد في حكم الشيء
الواحد فلم يكن ذلك موجبا للنسخ **فاذا** ثبت ما قدمناه فكل زيادة تصح دون المزيد عليه او يصح
المزيد عليه دونها فاحدهما لا يوجب نسخ الاخر كما ان زيادة صلوة على ما اوجب الله تعالى من الصلوات

لا يقتضي نسخا لها فاما الكفارات الثلاث المخير فيها فمتى فرضنا ان الله تعالى زاد فيها رابعا
فان ذلك يوجب نسخ تحريم ترك الثلاث لانه كان من قبل يحرم تركها اجمع والان لا يحرم ولكن لا
يقتضي ذلك نسخ الكفارات الثلث لما قدمناه من انها لو فعلت على الحد الذي فعلت قبل العبادة
بالرابعة لكانت واقعة موقعها فلم توجب في ذلك نسخا فان قيل فما قولكم في الذي تذهبون اليه
من وجوب الحكم بالشاهد واليمين يقتضي ذلك نسخ ما اوجب الله تعالى من الحكم بالشاهدين او
بشاهد وامرأتين فان قلتم ذلك قلتم بجواز نسخ القرآن بخبر الواحد وذلك خلاف مذهبكم بل
هو خلاف الاجماع وان قلتم ان ذلك ليس بنسخ بينوا القول فيه قيل له ان ذلك ليس بنسخ
لان القرآن اذا دل على ان الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان ينضاف اليه الثاني او تنضاف
امرأتان لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد اجمعت الطائفة المحقة على جواز ذلك
فكان ذلك موجبا للعلم وخرج من باب خبر الواحد الذي ذكره السائل واما تقييد الرقبة الواجبة
في الظهار بالايمان فقد تقدم القول فيه واما من قال ان زيادة العشرين في حد القاذف نسخ
له وان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق لمن انكر ان يكون ذلك نسخا في المعنى لانهما معا
يقولان ان الدليل الاول يقتضي جواز الكافرة واقتضى كون الحد ثمانين وان الدليل الثاني دل
على ان الحد مائة وان الرقبة الكافرة لا تجزي وانما يختلفان في العبارة واحدهما يعبر عن ذلك
بانه نسخ والاخر يعبر عنه بانه تخصيص فلا طائل في ذلك فان قيل من جعله نسخا لا يقبل فيه خبر
الواحد ومن جعله تخصيصا يقبل خبر الواحد فيه والقياس قيل له اما على مذهبنا فلا نقبل
في الموضعين خبر الواحد ولا القياس على ما مضى القول فيه ومن اجاز خبر الواحد في التخصيص ولم
يجز قبوله في النسخ فللخصم ان يقول له اذا قلت لا اقبل خبر الواحد فيه لانه نسخ ولم يرجع في ان ذلك
نسخ الا الى ما وافقك عليه في المعنى الذي ليس بنسخ عندك فعليك ان تدل على ذلك وانه لا يجوز
قبول خبر الواحد فيه فان عنيت بقولك انه نسخ من حيث انه لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت
ثابتا للشيء على نفسه وذلك غير صحيح فاما من يقول ان الزيادة نسخ على كل حال فيقول فيما تقدم
من الزيادة التي علم انها ليست نسخا ان ذلك اقترن بحال الخطاب فلم يوجب ذلك نسخا وذلك
نحو وجوب النية في الصلوة ونحو كون الرقبة سليمة من العيوب التي تمنع من اجزائها وغير ذلك

من المسائل ويقول ان الزيادة انما توجب النسخ اذا دل عليها ما يصح النسخ به ويقول اذا دل خبر الواحد او القياس على نسخ شيء من القران وجب رده لان نسخ القران بذلك لا يجوز وعلى هذا يبني المسائل في الفروع كل احد على ما يذهب اليه وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل**
في ان النقصان من النص هل هو نسخ ام لا والخلاف فيه حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون ذلك نسخا لجميعها ويجري في ذلك مجرى العموم اذا خص او استثني منه فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل وكان يعتل لذلك بان القبلة نسخت بالقبلة ولم يوجب ذلك نسخا للصلوة وكان يلحق بذلك صيام عاشورا او نسخه بشهر رمضان ويقول ان النسخ تناول الوقت لا العبادة وان الواجب من الصوم في رمضان هو الذي كان واجبا في عاشورا وكان يجعل ذلك اصلا في ان الشرط الحاصل للعبادة الاولى يجب ان يكون حاصلا للثانية ايضا ويقول اذا كان المتقرب في صوم عاشورا انه يجوز بنية غير مبيتة فكذلك يجب في رمضان لان صوم رمضان هو صوم عاشورا وانما نسخ وقته وذهب بعضهم الى ان النقصان من العبادة يقتضي النسخ وفي كلام الشافعي ما يدل على ذلك ولا خلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم ازيل وجوبه وانما الخلاف في انه يقتضي نسخ ما بقي من العبادة ام لا والذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال العبادات الشرعية قد يكون جملة ذات شروط كالصلوة ويكون فعلا واحدا وله شروط وقد يكون فعلا مجردا عن الشرط فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها **فاما** نسخ شروطها فانه لا يوجب نسخها وكذلك نسخ شروط الجملة التي هي ذات شروط لا يوجب نسخها لان من حق الشروط ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه يجب لاجله وليس في نسخه تغيير حال المشروط وهذا مثل ان ينسخ الطهارة فان ذلك لا يوجب نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان عليه من قبل **فاما** اذا نسخ بعض تلك الجملة كنسخ القبلة او كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو اوقعت على الحد الذي كانت واجبة اولا لم يجز ووجب اعادتها فصار نقصان القبلة بمنزلة اخراج الصلوة من كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ **فان** قيل ان القبلة اذا نسخ فما بقي من الصلوة هي

عبادة مبتدأة لم يكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له انه وان لم يجب
الصلوة من قبل على هذا الوجه فقد كان واجبا من قبل من الصلوة لو فعل الان لم يجز فوجب ان
يكون اسقاط القبلة نسخا له من هذا الوجه فاما صوم عاشوراء فانما يقال انه نسخ برمضان بمعنى
ان عند سقوط وجوبه امر بصيام رمضان الا ان صوم رمضان ما نسخ له لان الحكم انما ينسخ حكما اخر
اذا لم يصح ان يجتمعا على وجه فاما اذا صح وجوب الثاني مع الاول ويمكن فعلهما جميعا فان احدهما
لا يكون ناسخا للاخر ولذلك قلنا ان قول الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس لا يعلم به
وجوب نسخ الوصية للوالدين والاقربين لان اجتماع الوصية والميراث لهما غير منكر بل هو الصحيح
الذي نذهب اليه ومن خالفنا في ذلك يرجع الى ما روي من قول النبي عم لا وصية لوارث ويدعي ان
ذلك مجمع عليه وعندنا ان هذا خبر واحد لا ينسخ به ظاهر القران ولو سلم ان صوم عاشوراء نسخ
في الحقيقة برمضان لما صح ان يصرف النسخ الى الوقت لان من حق النسخ ان يتناول الافعال الواقعة
في الاوقات لا الاوقات نفسها لانها ليست من فعل المكلف **فصل** في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة ونسخ الاجماع والاجماع بالقياس وتجويز القول في النسخ بهما لا خلاف بين اهل
العلم ان نسخ الكتاب بالكتاب يجوز والعلة في ذلك بينة وذلك لانهما في وجوب العلم والعمل سواء
فكما يجوز تخصيص احدهما بالاخر وبيان احدهما بصاحبه فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر ولا
يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان يكون واقعا
بدليل شرعي **فاما** معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل وقد وقع ما قلنا انه جائز لان الله تعالى
نسخ الاعتداد حولا بالاعتداد اربعة اشهر وعشرا ونسخ الصدقة قبل المناجاة ونسخ ثبات
الواحد للعشرة كل ذلك بالكتاب وان كان المنسوخ به ثابتا **واما** السنة فانه تنسخ بالسنة ايضا
اذا تساويا في الدلالة فان كانتا لاولى من اخبار الاحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط لانا
لا نعمل بها وعلى مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانهما اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب
وان كانا مما طريقهما العمل فحالهما ايضا متساوية فيجب صحة نسخ احديهما بالاخرى وقد وقع ذلك
ايضا على ما روي ان النبي عم نهى عن ادخار لحوم الاضاحي وزيارة القبور ثم نسخ ذلك فاباح
الزيارة والادخار للحوم الاضاحي ولا فصل بين نسخ قوله بفعله او قوله بقوله وقد وقع ذلك

عند الفقهاء لانه كان امرًا على ما روي بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة ثم اخذه وقد شرب
رابعة فحده ونسخ به قوله وعندنا ان هذا الحكم غير منسوخ بل هو ثابت **واما** نسخ الكتاب بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب فسنبين القول فيه ان شاء الله **واما** الاجماع فعندنا لا يجوز نسخه لانه دليل لا يتغير
بل هو ثابت في جميع الاوقات لانا نعقل عندنا ما يدل على صحة الاجماع وما هذا حكمه لا يجوز تغيره
فيطرق عليه النسخ وكذلك لا يصح النسخ به لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا عن
المنسوخ وذلك لا يتاتى في الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادلة العقل التي لا يجوز النسخ بها
على ما مضى القول فيه **فاما** على مذهب الفقهاء فلا يجوز ايضا نسخه لانه دليل قد استقر بعد ارتفاع
الوحي ومعلوم ان بعده لا يصح النسخ فيجب امتناع النسخ فيه وكذلك لا يصح النسخ به لمثل ما
قلناه نحن من ان من شان الناسخ ان يكون متاخرا عن المنسوخ والحكم اذا كان ثابتا فلا يجوز
ان يجمع الامة بعد ذلك على خلافه لان ذلك يؤدي الى بطلان الاجماع **فاما** اذا اجمعوا
على شيء ثم ورد الخبر بخلافه نحو اجماعهم على ان لا غسل على من غسل ميتا على مذهبهم ولا وضوء على
حامله وقد وردت السنة به فانما يستدل بالاجماع على ان الخبر غير صحيح ولا يجب قبوله **واما**
ان يكون منسوخا به فلا وانما قلنا ذلك لانه لو كان صحيحا لما اجمعت الامة على خلافه لانهم يتبعون
الادلة ولا يخالفونها او يستدل بالاجماع على انه نسخ بغيره لا به نفسه **فان قيل** فهل يجوز ان ينسخ
اجماعهم على قولين باجماعهم على احدهما لان هذا الاجماع قد دل على ان القول الاخر الذي سوغوه
من قبل القول به قد حرم القول به وهذا نسخ للاجماع **قيل له** هذا يسقط على مذهبنا لانهم اذا
اجمعوا على ان كل واحد من القولين جائز لا يجوز ان يجمعوا بعد ذلك على احد القولين لان ذلك ينقض
الاجماع الاول وانما يصح ذلك على مذهب من قال بالاجتهاد بان يقول قالوا بقولين من طريق
الاجتهاد ثم اداهم الاجتهاد الى قول واحد على هذا ايضا لا يكون ذلك نسخا لانهم انما سوغوا
القول بالاول بشرط ان لا يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد كما ان من غاب عن الرسول صلعم فانما يجتهد
في المسألة بشرط ان لا يكون من النبي صلعم نص فاذا وجد الاجماع على احدهما عدم الشرط الذي له جوزوا
القول بالاخر فحرم القول به لهذه العلة لا لانه منسوخ **واما** القياس فعندنا انه غير معمول به
في الشرع على ما ندل عليه في المستقبل فلا يصح نسخه ولا النسخ به واما على مذهب من قال

بالعمل به فلا يصح ايضاً نسخه لانه يتبع الاصول فما دامت الاصول ثابتة نسخه لا يصح والنسخ لا يصح
ايضاً لان من شرط صحته ان يكون في الاصول ما يمنع منه ولو جوّزنا نسخ الاصول به لجوّزنا نسخ
الاصول بقياس لم يوجد على الشرط الذي يصح عليه **فاما** الاجتهادات على مذهب الفقهاء
فلا يصح النسخ فيها لانه يجوز ان يرجع من اجتهاد الى اجتهاد ويجوز ان لا يرجع وليس يجوز ان يقال
ان احد القولين ينسخ الآخر ولذلك قال معاذ اجتهد رائي اذا لم اجد في الكتاب ولا في السنة وكذلك
غيره من الصحابة كما تواتر كون اجتهادهم للنصوص **واما** فحوى القول فلا يمتنع نسخه لان اللفظ
يدل عليه كما يدل على ما يتناوله صريحه **فان قيل** هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى الخطاب مع ثبوت
صريحه كان ينسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله لهما اف **قيل له** لا يمتنع لانهما في الحكم بمنزلة
ما يتناوله العموم من المسميات فنسخ بعض ذلك مع بقاء البعض لا يمتنع ويفارق القياس لان نسخه
مع ثبات اصله لا يصح لان بصحة الاصل يصح الفرع فما دام ثابتاً فيجب صحته وكذلك لا يجوز بقاء
القياس مع نسخ اصله لما ذكرناه من العلة ومن الناس من منع من ذلك وقال لا يجوز ان يثبت صريحه و
يرتفع فحواه لان ذلك مناقضة ويستحيل في العرف لانه لا يجوز ان يقال فلان لا يظلم مثقال ذرة
وهو يظلم القناطير او فلان لا يأكل رغيفاً ثم يقول هو يأكل مائة رطل فاذا كان كذلك فدخول النسخ
في ذلك لا يصح واما النسخ باقرار النبي صلى الله عليه وآله على الفعل فسنبين في باب الافعال ان شاء الله **فصل**
في ذكر نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن **ذهب** المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب
ابي حنيفة ومالك الى ان نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها جائز واليه ذهب سيدنا المرتضى رحمه الله و
ذهب اصحاب الشافعي وطائفة من الفقهاء الى ان ذلك لا يجوز وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله
رحمه الله ولا خلاف بين اهل العلم ان القرآن لا ينسخ باخبار الآحاد الا ان من اجاز نسخ القرآن بالسنة
المقطوع بها يقول كان يجوز نسخه ايضاً باخبار الآحاد ولكن الشرع منع منه وهو الاجماع على ان خبر
الواحد لا ينسخ به القرآن والا كان ذلك جائزاً كما ثبت عندهم تخصيص عموم القرآن وبيان مجمله باخبار
الآحاد **ولي** في هذه المسئلة نظر الا اني اذكر ما يتعلق به كل واحد من الفريقين على ضرب من الايجاز
فاستدل من قال بجواز ذلك انه اذا اوجبت السنة المقطوع بها العلم والعمل ساوت الكتاب في ذلك
فيجب جواز حصول نسخه بها كما يجوز ان يبين بها وانما لا يجوز نسخه بخبر الواحد للاجماع الذي ذكرناه ولولا

ويخص بها

كان ذلك جائزا وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقرآن لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القرآن في باب الاعجاز على السنة لا يخرجها من التساوي فيما ذكرناه ويبين ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول اريد به الى غاية وقد علم ان قوله تعم اذا كان وحيا ولم يكن قرآنا في باب الدلالة على ذلك كالقرآن فكذلك حال السنة في ذلك يجب ان يكون حال القرآن في جواز نسخ القرآن به لان الذي يختص القرآن به من الاعجاز لا تاثير له فيما به يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا له تعم لا يخرجه من ان يدل على الحكم كهو اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تعم دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن بكون القرآن معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه بالسنة على ما قدمناه. **و**استدل من امتنع من جواز نسخه بالسنة باشياء **منها** قوله تعم وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم قالوا فجعله الله تعم مبينا للقرآن فلو نسخه لكان قد ازاله والازالة ضد البيان واعترض من خالف في ذلك بان قال انه اذا نسخه بالسنة فقد بين الوقت الذي يزول فيه العبادة وهذا في انه بيان جار مجرى التخصيص ولو لم يكن ذلك بيانا لم يكن في وصف الله تعم له بانه مبين دليل على انه لا يفعل ما ليس ببيان كما لا يدل على انه لا يبتدي باحكام شرعها **وقال** ابو هاشم ان معنى قوله لتبين للناس ما نزل اليهم اي لتبلغ وتؤدي لان الاداء بيان ومتى حملنا الاية على هذا وفينا حقها في العموم لانه مؤد لكل ما انزل الله **ومتى** حملت على البيان الذي هو التفسير حملت على التخصيص واذا امكن حمل الاية على العموم كان اولى من حملها على الخصوص **و**استدلوا ايضا بقوله واذا بدلنا اية مكان اية قالوا فبين انه تبدل الاية بالاية وذلك يمنع من ان ينسخ بالسنة واعترض على ذلك من خالف بان قال ليس فيه بانه لا يجوز ان تبدل الاية الا بالاية فالتعلق به لا يصح ولانه لا يدل على موضع الخلاف من نسخ حكم الاية بالسنة لانه انما ذكر ان الاية تبدل بالاية ولم يذكر الحكم **و**استدلوا بقوله تعم وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين ان تبديله لا يقع الا بالكتاب **وقال** من خالف في ذلك ان قوله تعم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي يدل على انه لا تنسخ الاية الا بوحي من الله تعم قرآنا كان او غير قرآن وكذلك نقول لان النبي لا ينسخ القرآن من قبل نفسه على حال واقوى ما استدلوا

بها في هذا الباب قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها **واستدلوا** بهذه الآية من وجوه **منها** ما ذكره ابو العباس بن سريج انه قال لما قال تعالى نأت بخير منها او مثلها احتمل ان يريد به الكتاب واحتمل غيره فلما قال بعده الم تعلم ان الله على كل شيء قدير علم انه اراد بما تقدم ما يختص هو بالقدرة عليه وهو القرآن المعجز فكانه قال نأت بخير منها او مثلها مما يختص بالقدرة عليه **و منها** انه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها فاضاف ما ننسخ به الآية الى نفسه والسنة لا تضاف اليه تعالى في الحقيقة **ومنها** ان الظاهر في الاستعمال انه اذا قيل لا آخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه ان يراد به من جنس الاول وكذلك قوله ما ننسخ من آية او ننسها لما ذكر في الاول آية فيجب ان يكون هي المراد بقوله نأت بخير منها او مثلها فكانه قال نأت بآية خير منها او مثلها **ومنها** ان الآية انما يكون خيرا من الآية بان يكون انفع منها والمتعبد بالآية تقع تلاوتها وامتثال حكمها فيجب ان يكون ما ياتي به يزيد في النفع على ما ينسخه ولا يكون زائدا عليه الا ويحصل به النفع من كلا الوجهين والسنة لا يجتمع ذلك فيها **وذكر** من خالف هذا المذهب في تاويل هذه الآية وجها قويا وهو المحكي عن ابي هاشم وهو انه قال ليس في قوله نأت بخير منها دلالة على ان ما ياتي به هو الناسخ لانه لم يقل نأت بخير منها ناسخا فيجوز ان ننسخ الآية بشيء آخر ثم ياتي بخير منها **واجاب** من نصر المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتي بآية اخرى وكل من قال بذلك قال انها تكون ناسخة ليس في الامة من قال لا بد من ان ياتي بآية اخرى وان لم تكن ناسخة لان من جوز نسخ القرآن بالسنة قال يجوز ان ينسخ بالسنة وان لم يات بآية اخرى فكل قول خالف الاجماع وجب اطراحه **واعترض** على الاستدلال بالآية ايضا بان قال قوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها يقتضي ثبوت النسخ قبل الاتيان بخير منها فلو كان النسخ بما ياتي به يقع لما صح حصول نسخ الآية قبل ان ياتي بخير منها **ويمكن** ان يجاب عن ذلك بان يقال لا يمتنع ان يؤتى بخير منها ناسخا وان تقدم قوله ما ننسخ من آية او ننسها كما ان القائل اذا قال انا لا ابطل الحركة الا وافعل السكون ولا يعدم السواد عن المحل الا ويطرأ عليه البياض وان كان المبطل للسواد هو البياض الطارئ وكذلك المبطل للحركة السكون الذي يطرأ عليه فكذلك القول في الآية **واعترض** ايضا على الاستدلال بالآية بان قالوا ليس في ظاهر الآية نسخ حكم الآية وهو موضع الخلاف وهو ايضا يسقط بالاجماع لان احدا لا يفصل بين

نسخ الاية وبين نسخ حكمها فمن فصل بينهما كان مخالفا للاجماع **وقالوا** ايضا ان نسخ الاية انسائها
اذا حمل على ان المراد به انه ينسيه عن صدور الرجال فالله تعالى هو الفاعل لذلك فلا يصح وقوع ذلك
بالسنة **وحتى** حمل على ان المراد به ان يبين ان تلاوتها ليس بطاعة فذلك يصح بالسنة والقران جميعا
ولمن نصر الاول ان يقول انا احمل الاية على الامرين جميعا على انه لا ينسيها عن صدور الرجال الا الله
ولا يبين ان تلاوتها ليس بطاعة الا بقران اخر خير منه او مثله وان ذلك لا يقع بالسنة اصلا لهذا
الظاهر **واعترضوا** ايضا على الاستدلال بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل بمعنى انه انفع لنا
منه وانه قد زاد في باب النفع على غيره واذا ثبت ذلك جاز ان يقال انه نات بخير منها اي بانفع لكم
منها والمنفعة في هذا الموضع هي ما يستحق بالفعل من الثواب وليس يمتنع ان يكون الثواب بما يدل
السنة عليه من الفعل اكثر مما يستحقه على الفعل الذي دلت الاية عليه وعلى تلاوتها فيجب من هذا
الوجه صحة نسخ الاية بالسنة وان يستدل بنفس الاية على ما نقوله **واجاب** من نصر المذهب الاول عن
ذلك بان قال فكان يجب على هذا التقدير ان يقال بالاطلاق ان السنة خير من القران ويراد بذلك
انه اكثر ثوابا وفي اطلاق ذلك خروج من الاجماع **واعترضوا** على الوجه الاول من الاستدلال بالاية
بان قالوا قوله نات بخير منها مضيفا ذلك الى نفسه لا يدل على ما قالوه لان عندنا النسخ انما يقع بالوحي
الذي اتانا الله تعالى به وان كان بالسنة فنستدل عليه ونعلمه وقد اعطينا الاضافة حقها **وقالوا**
ايضا في الوجه الثاني انه لا يمتنع ان يقول القائل اخذ منك كذا واعطيك ما هو انفع منه وان
لم يكن من جنسه لانه قد يقول الرجل لصاحبه مصرحا لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك ما هو خير
منه من الدنانير ولا اخذ منك دارا الا واعطيك ما هو انفع لك من البستان وغير ذلك
وقالوا في الوجه الثالث من قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شئ قدير انما يريد به انه قادر على ان
ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي يختص بذلك هو الله تعالى **واستدل**
بعض اصحاب الشافعي على صحة ما ذهبوا اليه بان قالوا لا يجوز ذلك من جهة العقل لان في ذلك
اغراء بالنبي ع واستدل على ذلك بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما
انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون ثم بين انه ليس يرفع هذا بقوله وان المبدل هو الله تعالى بما انزل ورد هذا
غلط لان الله تعالى ذكر انهم نسبوا الى الافتراء عند تبديله الاية بالاية فان كان ما يلحقهم من الارتياب

قد يمنع من نسخ الآية بالسنة فيجب ان يمنع من نسخ الآية بالآية ايضا وكيف يمنع العقل من ذلك
ومن علم كون القرآن معجزا يعلم صدقه وعلمه بصدقه ينفي الارتياب بقوله اذا نسخ الآية بالسنة
وليس نسخه بالسنة نسخا من تلقاء نفسه بل هو نسخ له بالوحي النازل عليه فهو في الحكم كانه نسخ
آية بآية **وفي** الناس من قال ان العقل يجيز ذلك لكن لم يرد ذلك في السنة ولم يثبت فهذا
وجه الا انه ليس بكلام في هذه المسئلة لان صاحبها مقر بجواز ذلك وانما انكر وجوده فالواجب
ان يبين له الوجود ومن يذهب الى ذلك فله اشياء يذكرها فيتعلق بها ربما ذكرناها ان عرض ما
يحتاج اليه ولا يجوز له اذا بين ذلك ان يتاوله لانه ليس يستند الى دليل يصح له التاويل **واما**
من قال اني لا اقول ان نسخ القرآن بالسنة جائز في العقل او لا يجوز لان الجواز شك وقد علمت
بالشرع المنع منه فذهاب عن معنى هذه اللفظة لان المراد بها ان نسخ القرآن بالسنة من القبيل
الذي شك في حاله هل يتعبد الله تعالى به ام لا وانه من جنس ما لا يجوز ذلك فيه وهذا لا يصح الامتناع
منه كما لا يصح الامتناع من ان يقول كان يجوز ان يتعبد الله تعالى بصلوة سادسة او لا وان علمنا
بالسمع انه لم يتعبدها وهذا جملة كافية في هذا الباب **واما** نسخ السنة بالكتاب فالظاهر من مذهب
الشافعي المنع منه وهو الذي صرح به في رسالته جميعا وفي اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك والاول
اظهر من قوله لكنه لما راى هذه المسئلة تضعف على النظر جعل قولا آخر على حسب ما يفعله كثير منهم
واما الباقون من الفقهاء والمتكلمون فعلى جواز ذلك وتعلق من منع من ذلك بان قال اذا لم يجز
نسخ القرآن الا بقرآن لمساواته له في الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب لمثل ذلك ولانه جعل
مبينا فلا يجوز ان ينسخ سنته القرآن لان في ذلك اخراجا له من ان يكون مبينا بل يجب كون سنته
مبينة بالقرآن **والذي** يعتمد في ذلك جواز نسخ السنة بالقرآن والذي يدل على ذلك انه
قد ثبت ان القرآن اقوى في باب الدلالة من السنة على الاحكام فاذا كان اقوى منها جاز نسخها به كما
جاز نسخها بالسنة التي هي دونها في القبول ومن ذهب الى المنع من جواز نسخ القرآن بالسنة واجاز
نسخ السنة بالقرآن يقول اني لم امنع من ذلك من حيث التساوي في باب الدلالة بل امتنعت من
ذلك للآيات التي دلت على المنع من ذلك والا كان ذلك جائزا وان كان بعضه ادون من بعض كما اذا
كانا متساويين في باب الدلالة **ومن** ذهب الى الجواز في الموضعين كانت هذه الشبهة عنه ساقطة

فان قالوا ان الله تعالى لو نسخ سنة نبيه عليه السلام باية نزلها لامر نبيه بان يبين سنة ثانية ينسخ بها
سنة الاولى لئلا يلتبس النسخ بالبيان **قيل** له ان الاية لا تخلو من ان تدل بظاهرها على نسخ السنة
او لا يدل بظاهرها على ذلك فان دل على ذلك فالنسخ بها يقع والسنة تكون مؤكدة وان لم يدل
الا ببيان السنة جاز القول بان السنة ينسخ من حيث كانت بها يعلم نسخ السنة الاولى واذا صح
ذلك فما الذي يحوج الى بيان سنة ثانية والاية دالة بظاهرها على نسخ السنة الاولى وكيف يلتبس
ذلك بالبيان ومن حق البيان ان يكون بيانا لما لا يعرف المراد به بظاهره والنسخ بالضد منه ومن
حق الدليل ان لا يتاخر عن المبين والنسخ بخلافه **واما** قوله لتبين للناس ما نزل اليهم لا يمنع
من ان ينسخ سنته بالقران لانه ليس في نسخها به اخراج لها من ان يكون قد بين ما اريد بها وانما
ينبئ النسخ على ان نظاير ما اريد بها زال الحكم في المستقبل ومما يبين جواز نسخ السنة بالقران
وقوع ذلك وهو ان تاخير الصلوات عن وقتها بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا **فاما**
نسخ الكتاب بالكتاب فقد وقع ايضا وقد قدمنا الامثلة في ذلك ومن ذلك انه كان حد الزانية
الامساك في البيوت حتى توفي بقوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الاية وحد الرجال
الاذى ثم نسخ ذلك بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وذهب جماعة من الفقهاء
وغيرهم الى ان ذلك نسخ عن المحصن بالرجم فاما على ما يذهب اليه اصحابنا فانه يجمع له الجلد و
الرجم جميعا ولا يسلمون ان احدهما منسوخ وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل** في ذكر
الطريق الذي يعرف به الناسخ والمنسوخ ومعرفة تاريخهما يعلم الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا
بشيئين **احدهما** ان يكون الثاني منبئا عن النسخ الاول لفظا او يقتضي ذلك من جهة المعنى
ولهذين الوجهين تفصيل واما ما يقتضيه ذلك لفظا فعلى وجوه **احدها** ان يرد الخطاب بان
الثاني قد نسخ الاول نحو ما روي ان رمضان نسخ عاشورا وان الزكوة نسخت الحقوق الواجبة
في الاموال **وثانيها** ان يرد بلفظ التخفيف نحو قوله تعالى الان خفف الله عنكم في نسخ ثبات
الواحد للعشرة بالواحد للاثنين ونحو قوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقة
فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فنبه بذلك على وجوب اسقاط ذلك **وثالثها** نحو ما روي
عنه عليه السلام من قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها

بالسنة م

وكل ذلك

وكل ذلك ادلة تقتضي زوال الحكم الثابت بنص متقدم عن نظائر ذلك على وجه لولاه لكان
ثابتا بالاول فيجب ان يكون ناسخا له والاول منسوخا به وان اختلفت عبارته واما ما يعلم ذلك
من جهة المعنى نحو ان يوجب الشيء ثم يوجب ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع بينهما باي وجه علم ذلك من
الالفاظ فيعلم بذلك انه ناسخ للاول فعلى هذا يجري هذا الباب وقد يعلم ايضا انه ناسخ ناسخا ببيان
اذا كان اللفظ والمعنى لا ينبئان عن ذلك وذلك نحو ما يقوله الفقهاء من نسخ الوصية للوالدين والاقربين
بآية المواريث لان بظاهر الآية لا يعلم نسخ ذلك وانما يعلم ذلك على تسليم بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى
كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وهذا وان كان عندنا غير صحيح لان عندنا تصح الوصية للوارث فانما
ذكرناه لان ذلك وجه كان يمكن ان يقع به النسخ واما طاوس فذهب الى ان الوالدين تثبت لهم الوصية اذا
كانا كافرين فلم ينسخ الآية وانما خصصها بالخبر **واما** تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه
احدها ان يكون في لفظ الناسخ ما يدل على انه بعده مثل ما قدمنا ذكره **ومنها** ان يكون
الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ **ومنها** ان يكون المعلوم من حال
الراوي لاحدهما انه صحب الرسول عم بعدما صحبه الآخر او عند صحبته انقطعت صحبة الاول او
المعلوم من حال الحكم الاول انه كان في وقت قبل وقت صحبة الثاني وذلك نحو ما روي في حديث
قيس بن طلق انه جاء الى النبي عم وهو يؤسس المسجد فسأله عن مس الذكر ومعلوم من حال ابي هريرة
انه صحب النبي عم بعده وقد يعلم التاريخ بقول الصحابي بان يقول او يحكم ان احد الحديثين
كان بعد الآخر وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ بقول الصحابي الكتاب ان لا يعرف بقوله التاريخ
لان التاريخ شرط في صحة النسخ فطريق العلم به الحكاية فصح الرجوع الى قوله لانه لا يمنع منه
ليس كما صح اثبات الاحصان بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وليس يجب اذا علمنا
التاريخ بقول الصحابي ان نقلده اذا اخبرنا ان كذا نسخ كذا بل يجب ان ننظر فيما وصفه بانه
منسوخ فان علمنا انه كما قال اخذنا به والا وقفنا فيه لان ذلك يجوز دخول الشبهة فيه ولذلك
لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب لما علمنا انه
ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ واما اذا قال الصحابي
ان كذا وكذا كان حكما ثابتا من قبل وانه قد نسخ ولم يذكر ما به نسخ فان ابا عبد الله البصري حكى

عن ابي الحسن انه كان يرجع الى قوله وذلك نحو قول ابن مسعود حين ذكر له التشهد التحيات الزاكيات
فقال كان هذا مرة ثم نسخ بتشهده ونحو ما روي عن ابن عمر وابن عباس في الرضاع انهما قالا كان
الواجب التوقيت واما الان فلا وذهب غيره الى انه لا يرجع الى قول الصحابي في ذلك لانه اذا جاز
فيما صرح بانه ناسخ ان لا يكون ناسخا في الحقيقة فان اعتقد هو فيه ذلك فغير ممتنع ان يطلق ذلك
اطلاقا ولا يذكر ما لاجله قال انه منسوخ ولو ذكره كان مما لا يقع النسخ به ولو علم من حاله انه لما
ذكر انه منسوخ لامر لا يلتبس لوجب الرجوع الى قوله وقد يعلم التاريخ بان يكون احد الخبرين
يقتضي حكما معلوما بغير شرع والاخر يقتضي حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطاري على الاول نحو ما
ذكر من حديث مس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطاري فيصح ان ينسخ به حديث قيس وقد يعلم
ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا معلوم من حاله انه المبدا به في الشرع والاخر يقتضي
حكما ثابتا فيعلم انه بعده فالتاريخ لا يعلم الا بهذه الوجوه التي حصرناها او ما قاربها فاما
اذا عدم التاريخ فقد بينا القول فيه في ذلك باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية في هذا
الباب

الكلام في الافعال

فصل في ذكر جملة من احكام الافعال ومن يضاف اليه و
اختلاف احوالهم انا اردنا ان نبين احكام الافعال فلا بد من ان نبين اولا معنى الفعل وحده لنعلم
ذلك ثم نبين حكمه فحد الفعل ما حدث وقد كان مقدورا قبله وهو على ضربين منه ما لا صفة له زائدة
على حدوثه نحو كلام الساهي والنائم وحركاته التي لا يتعداه والضرب الاخر له صفة زائدة على
حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والاخر حسن فحد القبيح هو كل فعل وقع من عالم بقبحه او متمكن من
العلم بذلك على وجه كان يمكنه الا يفعله فيستحق به الذم من العقلاء ولا ينقسم ذلك في كونه قبيحا و
ربما انقسمت اسماؤه الى كفر وفسق وكبيرة وصغيرة عند من قال بذلك **واما** الحسن فينقسم قسمين
احدهما ما ليس له صفة زائدة على حسنه وحده ما يتساوى فعله وتركه فلا يستحق بفعله مدحا ولا
بتركه ذما وهو المسمى مباحا وطلقا وغير ذلك الا انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعله ذلك او دل عليه
ولذلك لا يوصف فعل القديم تعالى بالعقاب للعصاة بانه مباح وان كان بصفة ما ذكرناه من انه لم
يدل عليه بل هو عالم به لنفسه **والثاني** ما له صفة زائدة على حسنه وحده ما يستحق بفعله المدح و
هو على ضربين احدهما لا يستحق بتركه الذم والاخر يستحق بتركه الذم فما لا يستحق بتركه الذم هو المسمى

يعلم ولم

ندباً ومستحباً ومرغباً فيه الا انه لا يسمى بذلك الا اذا اعلم فاعله ذلك بمثل ما قلناه في المباح ويقسم
هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعاً واصلاً الى الغير فاعله فيسمى بانه تفضل واحسان ويشترك
فيه فعل القديم والمحدث في التسمية بذلك والقسم الآخر لا يتعدى الغير وهو المسمى بانه ندب
ومستحب على ما قدمناه واما الذي يستحق بتركه الذم فعلى ثلاثة اضرب احدها انه متى لم يفعله
الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمى بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارات الثلث
وما اشبه ذلك وقضاء الدين وغير ذلك والثاني ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم وهو الموصوف
بانه واجب مضيق وذلك نحو رد الوديعة ووجوب رد ما تناوله الغصب بعينه وغير ذلك والثالث
انه اذا لم يفعله من وجب عليه ولا من يقوم فعله مقام فعله استحق الذم وذلك المسمى من فروض
الكفايات نحو الصلوة على الاموات وتغسيلهم ودفنهم ونحو الجهاد وغير ذلك واما قولنا في الفعل
انه مفروض وواجب فعبارتان عن معنى واحد الا انه لا يسمى فرضاً الا اذا اعلم فاعله وجوبه او دل
عليه كما قلنا في المباح والندب وقد يعبر بالفرض عما وقع في الشرع مقدراً وذلك نحو ما قيل ان ذلك
من فرائض الصدقة والمراد به مقاديرها ونحو ما روي عنه ع انه فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر و
المعنى بذلك انه قدرها ويحتمل ان يكون المراد به انه اوجبها واما قولنا في الشيء انه سنة فهو ان النبي ع قد
امر بادامته اذا كان يديم فعله ليقتدى به وهو ماخوذ من سننت الماء اذا واليت بين صبه ولا فصل
بين ان يكون واجباً او ندباً او مباحاً وربما استعملت الفقهاء هذه اللفظة فيما يكون مندوباً اليه
من الشرعيات ليفصلوا بينه وبين الواجب فيقولون ركعتا الفجر سنة وصلوة الليل سنة وصلوة
الغداة فريضة والاصل ما قدمناه فاما الفعل الحسن فعلى جميع مراتبه يقع من كل فاعل قديماً
كان او محدثاً الا انه يمتنع من التسمية في بعض الاقسام في افعال القديم لما قدمناه من الشرط المفقود
منه واما القبيح فانه يختلف احوال الفاعلين فيه فالقديم تع لا يجوز ان يقع منه شيء من القبيح
لعلمه بقبحه وبانه غني عنه واما الانبياء ع فكذلك لا يقع منهم شيء من القبيح اصلاً سواء كانوا من
البشر او من الملائكة وكذلك حكم الائمة الحافظين للشرع فاما من ليس بنبي ولا رسول ولا امام
فانه يجوز ان يقع منه الفعل القبيح الا من اخبر الله عنه انه لا يختار القبيح فيعلم ذلك من حاله
سواء كانوا من البشر او من الملائكة لا يختلف حالهم في ذلك وقد لا يقع من الانبياء والمرسلين ع

وكذا الرسل ع

والائمة مما ينفر عن قبول اقوالهم وان لم يكن في ذلك قبحا وامثلته كثيرة لا يحتاج الى ذكرها
ههنا وقد يجوز ان تختص الانبياء بافعال شرعية دون غيرهم وكذلك يجوز في احاد الائمة
ان يختص واحد منهم بشيء من الشرع دون غيره فهذه جملة كافية في هذا الباب انشاء الله تعالى

فصل في ذكر معنى التاسي بالنبي ع وهل يجب اتباعه في افعاله عقلا او سمعا وكيف القول فيه
التاسي لا يكون الا باعتبار شيئين احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل
والذي يدل على ذلك انه ع لو صلى لم يكن لنا اتباعه والتاسي به بان نصوم او نحج او نعتكف وانما
كان كذلك لمخالفة افعالنا لفعله ع وكذلك لو صلى ع على جهة الندب لم يكن من صلى على جهة
الوجوب متبعا له وكذلك اذا صلى على جهة الوجوب لم يكن من صلى على جهة الندب متبعا له ولا
متاسيا به وانما كان كذلك لمخالفة فعلنا لفعله في الوجه الذي وقع عليه الفعل وكذلك لو
اخذ من انسان دراهم على جهة الزكوة لم يكن من اخذ الدراهم منه مثلا غصبا او عن ثمن مبيع متبعا
له لمخالفة الوجهين على ما قدمناه بل متى كان فعلنا مخالفا في الوجه كان ذلك مخالفة له كما لو
خالف فعلنا لفعله في الصورة على ما بيناه وقد كان يصح من جهة العقل ان يلزمنا جميع افعاله التي
يفعلها وان لم يراع وجوه ما يفعله سواء فعله على جهة الوجوب او الندب يكون واجبا علينا
ذلك على كل حال لكن ذلك يحتاج الى دليل شرعي ولم يدل دليل على ذلك اصلا ولو دل الدليل
عليه لما كان ذلك اتباعا له ولا تاسيا به بل يكون واجبا علينا لقيام الدلالة على ذلك لانه
اذا فعل الفعل على جهة الوجوب او الندب او الاباحة وفعلناه على غير ذلك الوجه لا نكون
متبعين له لما قلناه **فاذا** ثبت ان معنى التاسي ما قلناه وجب ان يراعى فيه حصول العلم بصورة
الفعل وبالوجه الذي حصل عليه الفعل ليصح لنا التاسي به والوجه الذي يقع عليه الفعل على
ضربين **احدهما** يقارن الفعل كنية الوجوب او الندب او الاباحة وهذا هو الذي ينبئ عنه هذا
اللفظ على الحقيقة **والثاني** المعنى الذي له ان يفعله وان لم يصح ان يكون مقارنا وذلك نحو ان يزيل
النجاسة عن ثوبه لاجل الصلوة وانما يكون الواحد منا متبعا له بان يزيلها لازالة فاما من ازاله
تنظيفا فلا يكون متبعا له وكذلك ان توضا لازالة الحدث او الصلوة فاتباعه له انما يكون بان يفعل
على هذا الوجه **فاما** موافقته له ع في الفعل فيطلق على وجهين **احدهما** ان يراد به مثله في صورة

الفعل والثانى مسا واتمر فى صورته وفى الوجه الذى وقع عليه الفعل وهذا اظهر فى الاستعمال
واما مخالفته فقد يكون فى القول والفعل معًا فمخالفته فى الفعل هو ان يعلم بالدليل وجوب
التاسى به فاذا لم نتاس به كان مخالفا له فاما اذا لم يدل الدليل على ذلك فان هذه اللفظة
لا تستعمل الا على ضرب من المجاز ولذلك لا يقال ان الحائض خالفت النبى صلعم فى ترك الصلوة
فاما مخالفته فى القول هو ان يامرنا بفعل فلا نفعله او نفعل خلافه فنكون مخالفين له واما
اتباع المأموم للامام فى الصلوة فعند اكثر الفقهاء جار على الوجه الذى قدمناه **ومنهم** من
اجاز ان يكون الامام مؤديا فرضا والمأموم ان يكون متنفلا ولمن قال ذلك ان يقول انما قلت
ذلك لدليل دل عليه والا فالظاهر من اتباعه لم يصح بان نفعل الفعل متقربا به او بان نوافق
فى نية الصلوة فقط دون وجوبها او ندبها فليس ذلك نقضا لما قدمناه **وقد** صنف من انكر
جواز التاسى به عم فى افعاله بانه مخالف لكن هذا الخلاف يرجع الى القول لا الى الفعل **واما** الذى
يدل على انه لا يجب من جهة العقل التاسى به واتباعه فى افعاله ان مصالح العباد فهو يجوز ان تختلف
فى الشرعيات كما ثبت فى كثير من ذلك الا ترى ان الحائض يفارق حكمها حكم الطاهر وحكم الغنى
يخالف حكم الفقير فى وجوب الحج والزكوة عليه وكذلك يخالف حكم الصحيح حكم العليل فى كيفية
اداء الصلوة وكذلك يخالف حكم المسافر حكم الحاضر وامثلة ذلك اكثر من ان تحصى **واذا**
ثبت ذلك فلا يمتنع ايضا ان تكون مصالح النبى عم تخصه ويكون حالنا بخلاف حاله بل ربما كانت
مفسدة لنا حتى متى فعلنا مثله كنا مقبحين فاذا ثبت ذلك وجب الرجوع فى مشاركتنا له فى ذلك
الى السمع فان دل الدليل عليه حكم به والا بقى على الاصل على ما بيناه ويفارق افعاله عم فى
هذا الباب اقواله لانه بعث ليعرفنا مصالحنا وتعريفه لنا ذلك يكون بالقول فلو لم نرجع الى
قوله لادى الى خروجه من ان يكون رسولا وليس كذلك فعله ولانه اذا امرنا بشئ فقد اراده
منا فيجب ان نفعله ان كان واجبا وان نرغب فيه ان كان ندبا ولا يجب ان نفعل فعلا رايناه يفعله
لان ذلك لا يدل على انه اراده منا **ويدل** على ذلك ايضا ان افعاله تخصه ولا تتعدى الى غيره
الا بدليل واقواله تتناول غيره وانما يعلم انه داخل فيها بدليل فعلم بذلك الفرق بين القول و
الفعل **فان** قيل ان هذا المذهب يوجب عليكم القول بان تجوزوا مخالفته فى جميع افعاله عم الشرعية

يبين ان ذلك الكلام يقتضى ان التاسى عام

ويجوز ذلك يقتضي التنفير عن قبول قوله فيجب الحكم بفساده قيل لهم لا خلاف ان النبي ع لو نص
لنا على ان لنا مخالفته في افعاله الشرعية لجاز ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فكذلك اذا
دل العقل على ما ذكرناه يجب القول بجوازه ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله وكذلك لو نص
بجميع افعاله لم يوجب التنفير عن قبول قوله وصحة ما قلناه يبين فساد قول من قال ان افعاله
على الوجوب عقلا **واما** الذي يدل على وجوب التاسي به في جميع افعاله الا ما خص به
من جهة السمع فما لا خلاف فيه بين الامة في الرجوع الى افعاله ع في تعرف الاحكام في الحوادث
كما انه يرجع الى اقواله ع في مثل ذلك فاذا صح ذلك فكما ان اقواله حجة يجب ان تكون افعاله
ايضا حجة ولا خلاف في انه اذا فعل الفعل على وجه الاباحة وعلم ذلك من حاله لا يجوز
ان نفعله على وجه الوجوب ولا ان نحكم بوجوبه علينا **وانما** اختلفوا في افعاله التي لا
تعلم على اي وجه وقعت منه هل نحكم بوجوب مثلها علينا ام لا ولم يختلفوا في ان افعاله
التي هي عبادة نحو الصلوة والصيام يجب التاسي به فيها واختلفوا فيما عدا ذلك
فمنهم من يقول لا يجب التاسي به الا بدليل يخص ذلك ومنهم من يقول ان ما دل على وجوب
التاسي به في بعضه يدل على التاسي به في سايره وجميع افعاله سواء في انه يتاسى به الا
ما استثني منها وما قدمناه يدل على صحة ذلك وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقوله تع فاتبعوه يدلان على ان لنا التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه
فيه من قول او فعل وما ظهر من حال الصحابة من رجوعهم الى افعاله ص نحو ما روي عن عمر
انه قبل الحجر وقال اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله ص قبلك ما
قبلتك ورجوعهم الى ازواجه في ثبوت ما كان يفعله فيفعلوه يدل على ذلك ايضا ونحو ما
روي عن ام سلمة انها سئلت عن القبلة للصائم فاجابت ان رسول الله ص كان يفعل ذلك
فرجع السائل اليه وقال ان الله غفر لنبيه ع ما تقدم من ذنبه وما تاخر وليس سبيله سبيل
غيره فاخبرت رسول الله ص بذلك فانكر ذلك وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم لله يدل على
ذلك ايضا واعلم ان التاسي به انما يكون فيما يعلم حكمه بفعله **فاما** اذا كان قوله بيانا
او كان تنفيذا او امتثالا لقول متقدم فانه يفعل ذلك لان القول قد دل على وجوبه لا انه ع

فعله

فعله ولا معنى لقول من قال لنا ان نتاسى به في ذلك كما انا لا نقول انا نتاسى به في العقليات
لان ما له يفعل ذلك وبالطريق الذي عرف به عم وجوب الفعل به نعرف وجوبه في حاله
كحالنا في ذلك **فصل** في الدلالة على ان افعاله عليه السلم كلها ليست على الوجوب ذهب
مالك واصحابه وطائفة من اصحاب الشافعي الى ان افعال النبي صم كلها على الوجوب
وذهب الباقون الى انها ليست على الوجوب واختلفوا فقال بعضهم انها على الاباحة
وقال بعضهم انها على الندب وقال بعضهم انها موقوفة على الدليل **وذهب** المتكلمون
وابو الحسن الكرخي الى ان افعاله عم على اقسام **فمنها** ما يكون بيانا لمجمل فذلك في حكم المبين
ان كان واجبا فعلى الوجوب وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا فعلى الاباحة و
منها ما يكون امتثالا للخطاب وذلك لا مدخل له في هذا الباب لان الخطاب اذا كان
يتناوله ويتناولنا على العموم فعلينا امتثاله كما عليه ذلك **ومنها** ما يكون فاعلا له على
ما يقتضيه العقل او يفعله لمصالح الدنيا وذلك ايضا لا مدخل له في هذا الباب **ومنها**
ما يفعله من الشرعيات فهذا يجب ان يعلم الوجه الذي عليه وقع فعله عم فيتبع فيه بان نفعل
على ذلك الوجه ولا يصح ان يقال في جملتها انها على الوجوب او على الندب وعلى الاباحة
والذي يدل على ذلك انا قد بينا ان ذلك لا يجب من جهة العقل في الفصل الاول وادلة
السمع خالية من ذلك فينبغي ان ينتفي كونها على الوجوب ويدل على ذلك ايضا ان فعله
اذا كان يقع على وجوه كثيرة فليس يخلو من ان يكون على الوجوب من غير اعتبار ذلك الوجوه
فالواجب ان يحكم بوجوب الفعل علينا وان علمنا انه فعله على طريق الندب او الاباحة و
هذا باطل بالاجماع وان كانت على الوجوب بان تعتبر الوجوه التي عليها يقع فهذا تناقض لان
اعتبار وجوهه ينفي وجوب جميعه ويدل على ذلك ايضا ان بظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه
فبان لا يعلم وجوبه علينا اولى ويخالف القول في ذلك لان القول منه عم يعلم به وجوب ما
تناوله علينا دونه من حيث كان امر لنا ويختص بنا دونه وليس كذلك فعله لانا نتبع له فيه
فاذا لم يدل على وجوبه عليه فبان يدل على وجوبه علينا اولى **ويدل على** ذلك ايضا ان فعله
لا يدوم في جميع الاحوال بل قد يتركه احيانا كما يفعله احيانا واذا صح ذلك فليس بان يحكم بوجوبه

لانه فعله

لانه فعله باولى من ان يحكم بوجوب تركه لانه تركه اذ القول فعل منه فهو بمنزلة الفعل في ذلك
ويفارق ذلك الامر الذي ليس تركه بمنزلته فيما يختص به وهذا معتمد ما استدل به في
هذا الباب دون ما اكثر الناس فيه **واما** من خالف في هذا الباب فليس يخلو خلافه من ان
يقول ان ذلك يجب من جهة العقل من حيث كان نبيا او من حيث كان في مخالفته تنفير فان قال بذلك
فقد بينا في الفصل انه لا يمتنع ان يخالف حالنا لحاله في المصالح وذلك يبطل ما قالوه او يقول
ان ذلك واجب لدليل سمعي دل على ذلك قالوا وجب علينا ان نبين ان ما ادعوه دليلا او تعلقوا
به ليس فيه دلالة على حال الا انا لا ننكر ان يقوم على وجوب ذلك دليل لكن لم يثبت ذلك **وقد**
استدل القوم على ذلك باشياء **منها** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قالوا فحذرنا
عن مخالفته والامر يتناول الفعل كما يتناول القول لان الله تعالى قال يدبر الامر من السماء الى
الارض وقال واليه يرجع الامر كله وقال وما امر فرعون برشيد اذا ثبت ان الامر يتناول الفعل
كما يتناول القول وجب ان تكون افعاله على الوجوب والا لم يجب التحذر من مخالفتها **والجواب**
عن ذلك ان الاية لا تدل على ما قالوه من وجوه **احدها** ان لفظ الامر موضوع في الحقيقة
للقول بدلالة ما قدمنا في اول الكتاب في باب الاوامر واذا صح ذلك لم يتناول الاية الفعل
وذلك يبطل التعلق بها وما تقدم من قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
يدل على ان المراد بالاية القول دون الفعل وانه اراد ما ندبهم اليه وامرهم به **ومنها** انه قيل
ان الهاء في قوله عن امره يرجع الى اقرب المذكورين وهو الله تعالى واذا ثبت ذلك فحملها على
الرسول ورجوعها اليه حتى يمكن الاستدلال بها لا يصح ولا يمكن ان يقال انما يرجع اليهما
لان الكناية عن واحد فكيف يحمل على الاثنين **ومنها** ان قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
لا يمكن حمله على العموم ولا بد من كون القول مرادا به واذا وجب ذلك فلا يجوز ان يراد به الفعل
وهذا انما يعتمده من ذهب الى ان العبارة الواحدة لا يراد بها المعنيان المختلفان وقد بينا
ان الصحيح خلاف ذلك فالمعتمد اذا ما قدمناه ويجري مجرى ذلك ايضا ان يقال ان التحذير من
المخالفة يقتضي وجوب الموافقة والموافقة له في الفعل تقتضي ان يفعل الفعل على الوجه
الذي فعل على ما قدمنا القول فيه وذلك يبطل كون افعاله كلها على الوجوب **واستدلوا** ايضا

بقوله

بقوله تعالى فاتبعوه فانه امرنا باتباعه وامره تعالى على الوجوب فيجب كون اتباعه في افعاله واجبا
فهذا يبطل بما قدمناه من تفسير الاتباع لانا قد بينا ان المتبع له انما يكون متبعا اذا فعله
على الوجه الذي فعله ومتى فعله على غير ذلك الوجه لا يكون متبعا بل يكون مخالفا ويجري ذلك
مجرى ان يفعل فعلا اخر لان اختلاف الوجهين في الفعل الواحد يجري مجرى فعلين **وقد قال قوم**
في الجواب عن ذلك ان المتبع فيه محذوف ذكره لانه لا يصح اتباعه في اشياء مختلفة وهذا ليس
بصحيح لان لقائل ان يقول ان الظاهر يقتضي وجوب اتباعه في كل ما يصح ان يتبع فيه **واستدلوا**
ايضا بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وانه اذا جعله اسوة لزمنا التاسي به
سيما وقد قال في سياق الاية لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وهذا تهديد لمن ترك التاسي
به وهذا ايضا يسقط بما قدمناه من معنى التاسي وقوله لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر
ليس بتهديد ولا وعيد لان الرجا انما يكون في المنافع فكانه قال تعالى لمن كان يرجو ثواب
الله والثواب قد يستحق بالندب كما يستحق بالواجب **وقد قيل** في الجواب عن ذلك ان الله
سبحانه لما قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولم يقل عليكم دل على انه رغبنا
في ذلك وذلك لا يقتضي الوجوب والاول اقوى **واستدلوا** ايضا بقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول والاستدلال بذلك لا يصح لان طاعته لا تكون لان يفعل ما امر به
وليس للفعل في ذلك مدخل الا ان يقترن به قول يقتضي التاسي به **واستدلوا**
ايضا بقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا والتعلق بذلك ايضا
لا يصح لان معنى قوله وما اتيكم ما اعطاكم وادى اليكم وذلك لا يصح الا في القول الذي
نسمعه منه ونمتثله لانا سمعنا له وحفظنا اياه وامتثالنا له يجري مجرى ما تناولنا منه
واستدلوا باخبار رووها في هذا الباب كلها اخبار احاد لا يصح الاعتماد عليها في
هذا الباب وما قلناه في تاويل الايات قد نبه على طريق القول فيها نحو ما روي عنه ع انه خلع
نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم وما شاكله لان ذلك مما يدل على ان ما فعلوه حسن يجوز
فعله ولا يدل على انه واجب لا يجوز خلافه **واستدل** بعضهم على ذلك بان قال ان الفعل اكد
من القول لانه كان ع اذا اراد تحقيق امر فعل ذلك ليقتدى به كذلك فعل في غير شيء من المناسك

والوضوء والصلوة وغيرهما فبان يكون الفعل على الوجوب اولى وهذا يبطل بما قدمناه لان القول يقتضي انه قد اراد منا ما يقتضيه والفعل بخلافه وانما يكون فعله تحقيقا للامر اذا وقع عقيبه فيقع موقع التاكيد **واما** اذا كان مبتدا فلا يصح ذلك فيه واستدل بعضهم بان قال ان الوجوب اعلى مراتب الفعل فاذا عدمنا الدليل على احوال فعله وعلى اي وجه اوقعه لزمنا التاسي به فيه فيجب ان نتبعه على الوجه الذي هو اعلى مراتبه وهذا كلام ليس تحته فائدة لان كون الوجوب اعلى ما قاله لا يقتضي ان حالنا كحاله ولا ان ما فعله واجب علينا فيما في ذلك مما يتعلق به **ولما** من قال ان فعله على الندب او الاباحة فقوله يبطل بمثل ما ابطلنا به قول من قال انها على الوجوب سوا فلا فائدة لنرداد القول فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب والله الموفق للصواب **فصل في ذكر الوجوه التي تقع عليها افعاله عليه السلم** وبيان الطريق الى معرفة ذلك افعال النبي عم على ثلثة اقسام فعله وقوله واقراره للفاعل على فعله وهي اجمع على ثلثة اقسام واجب وندب ومباح فما هو فعل له ع ينقسم ثلثة اقسام الى بيان فما هو بيان له والى امتثال الخطاب والى ابتدا فما هو بيان للمبين على ضروب منها بيان المجمل ومنها تخصيص العموم ومنها النسخ وينقسم قسمة اخرى فمنها ما هو قضاء على الغير فمنها ما هو متعلق بالغير ومنها ما لا تعلق له باحد فاما ما لا تعلق له بالشرع فلا طائل في ذكره ونحن نبين الطريق الى معرفة كل واحد من هذه الاقسام لان معرفة طرقها تختلف **اما** الذي به يعلم ان فعله بيان فهو ان يعلم ان فعله تقدمه ما يحتاج الى بيان ويعدم هناك قول يمكن ان يكون بيانا له فيعلم ان الذي يمكن ان يبين ذلك به بيان والا ادى الى عدم البيان مع الحاجة اليه ومنها ان يعلم ثبوت ما يحتاج الى بيان وينبه عم على ان ما فعله بيان له بقول او غيره وقد يعلم ان فعله تخصيص العموم بان يقتضي رفع ما يقتضيه العام وقد تقدم القول في ذلك وكذلك تقدم القول فيما يكون من فعله نسخا في موضعه ويعلم ان فعله بيان على جهة الاباحة او الندب او الوجوب بحسب ما يحصل لنا من العلم بالمبين لانا بينا ان بيان الشيء في حكمه وقد مضى القول فيه **فاما** ما به يعلم ان فعله امتثال فهو ان يتقدم علمنا بخطاب يقتضي وجوب ذلك الفعل عليه وعلى الحد الذي فعله فيعلم به انه امتثال للاية وكذلك القول اذا اقتضى

وليس يخرج عن هذه الاقسام شئ من افعاله عليه السلم

الندب والاباحة **واما** ما يعلم به ان فعله ابتداء شرع فهو ان يعلم عدم هذين الوجهين
وانه ليس هناك قول يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل **واما** ما يعلم به فعله من تركه والفصل
بينهما وبين اقراره غيره على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك حكم تركه واقراره لان ما عداه
لا اشكال فيه **اما** تركه لما يتركه فقد يكون تركا لامر بحسبه وليس لذلك مدخل في هذا الباب
وقد يكون تركا لفعل يقتضي بعض الخطاب وجوبه فذلك تخصيص له واذا ترك النبي ع قطع يد
سارق اقل من ربع دينار مع انه لا وجه يقتضي لاسقاط قطعه علم بذلك ان القدر الذي
سرق لا يستحق به القطع **فاما** اذا جوزنا ان يكون ما له ترك قطعه امر اخر فلا يدل على ذلك
ولو ترك ع الفعل في وقت اقتضى القرآن وجوبه فيه لعد ذلك نسخا او تخصيصا واذا ترك ع
عند قيامه الى الثانية الرجوع الى القعود دل على انه ليس من اركان الصلوة **واما** تركه الصلوة
في وقت لعذر فليس يدل على سقوطه بل يجوز ان يؤخر الى وقت اخر **واما** اقراره الغير على فعل
فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبيّنه
قبل فعله فضلا عن ذلك في حال فعله وان كان قد تقدم بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم
من حاله انه يظن انه اذا انكر ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك من
حاله نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع لا بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري
مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان قبيحا ويعلم قبحه من جهته فاقر عليه اوهم انه منسوخ
فادى تركه النكير لذلك الى التنفير عن القبول منه فعلى هذا يجب ان يجري اقراره **واما** الطريق الذي
به يعلم ان فعله مباح فوجوه منها انه لو كان قبيحا لما فعله فيعلم بذلك انه حسن فاذا فقدنا الدليل على
وجوبه او كونه ندبا علمنا انه مباح ومنها ان يعلم بقوله انه مباح بان ينص عليه ومنها ان يكون فعله بيانا
لجملة تقتضي فعلا مباحا **واما** الطريق الذي به يعلم كون فعله ندبا فان يعلم ان ما فعله قربة شرعية
ويعلم ذلك بوجوه منها ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون ما يفعله ع تارة في وقت مخصوص
ويتركه اخرى بلا عذر ومنها ان يعلم انه قصد الى فعله في الصلوة مرة ولم يفعله اخرى مع جواز
الصلوة ومنها ان يعلم انه قد مدح عليه ولم يذم على تركه ولم ينكر ذلك **فاما** ما به يعلم ان فعله
وقع على جهة الوجوب فاشياء منها ان يكون بيانا للواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا لما

ان يفعله

ان يفعله نحو ان يركع فى الصلوة ركوعين على سبيل القصد ومنها ان يفعله على وجه فقد صار
امارة للوجوب نحو ان يؤذن للصلوة و يأخذ من مال غيره بعد العد والاحصاء فبهذا النحو
وما شاكلها يعلم حال فعله عم **واما** ما هو قضاء على الغير فالحال فى انه قضاء على الغير
ظاهر ويكون على وجوه لكن جميعها سواء فى ان قضاه يلزم المقضى عليه هذا اذا كان حكما
واما اذا كان جوابا لسؤال فقد تنوع ويجب ان يحكم فيه بوجوب او غيره بحسب الدلالة **واما**
ما يتعلق بالغير من فعله فنحو مدحه وذمه وعقابه **اما** المدح فانه يدل على ان الممدوح عليه
ندب **واما** الذم فانه يدل على ان الفعل الذى ذمه عليه قبيح فان ذمه لانه لم يفعل الفعل او
تركه دل على وجوبه **واما** عقابه الغير على بعض الافعال فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك
على انه كبيرة عند من قال بالصغائر فينبغى ان يجرى افعاله عم على هذه الوجوه ويتبع فيها
على الوجه الذى عليه يقع وبالله التوفيق **فصل** فى ذكر افعاله اذا اختلفت هل يصح
التعارض فيها ام لا لا يصح التعارض فى افعاله عليه السلام لان التعارض انما يقع فى فعلين
ضدين او فعل الشئ وتركه ونحن نعلم انه لا يقع منه عم الفعلان الضدان ولا الفعل وتركه
فى حال واحدة وانما يقع منه الفعل فى حال وضده فى حال اخرى وما يقع منه فى حالين وان
تضادا فانه يمكن التاسى به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهى اذا تضمنا فعلين فى حالين وما
هذه حاله لا يصح التعارض فيه فصار فعله فى هذا الباب مخالفا لقوله ولهذا لا يصح نسخ
فعله فى الحقيقة وذلك ان فعله الاول لا ينتظم الاوقات حتى يكون فعله الثانى له فعاما لولا
رفعا له لتناوله الاول على ما بيناه من نسخ القول لكن الامر وان كان كذلك فان الفعل الاول
اذا علم انه قد اريد به اداء مثله فى المستقبل صح كون ما بعده ناسخا له وذلك لان الفعل اذا وقع
بهذا الموقع جرى مجرى قول يتناول ايجاب الفعل فى الاوقات المستقبلة فكما يصح النسخ
بقول هذا حاله فكذا يصح نسخ الفعل اذا كانت هذه صفته وقد بينا ان النسخ قد يدخل فى غير
القول من ادلة الشرع كما يدخل فى القول فانه يخالف التخصيص الذى من حقه ان يتناول الفعل
الى الغاية فقط وليس لاحد ان يعترض ما قدمناه من نسخ الفعل بالفعل بان يقول كيف يصح نسخ
الافعال وليست بافعال لان ما بيناه قد اسقط ذلك **فاما** تخصيص الفعل بالفعل فلا يصح

لان الفعل لا يتناول اشياء يخص منها بعضها **فاما** من جهة المعنى فان التخصيص في الفعل انما
يكون بان يعلم ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين وذلك الفعل واجب فاذا رأيناه قد اقر
بعضهم على تركه او مدحه عليه علم انه مخصوص من جملتهم وسواء كان المدح والاقرار منه عقيب
الفعل الاول او بعده بزمان متراخ على ما جوزناه من تاخير البيان عن وقت الخطاب **فاما**
من ابى ذلك فانه لا يجوز ذلك الا اذا كان عقيب الفعل الاول على بعد ذلك عنده **واما**
تخصيصه نفسه فانه لا يصح لان التخصيص يدل على ان المخصوص من الجملة لم يرد وفعله
قد انبأ عن انه مراد فيستحيل تخصيصه نفسه في الحال من هذا الوجه فاما في المستقبل فانه لا يمتنع
ذلك فيه **واما** القول في فعله وامره اذا تضادا او تعارضا فانه يجب ان ينظر فيهما فان كان القول
متقدما وقد مضى الوقت الذي يجب فعله فيه ثم فعل عليه السلام ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك
نحو تركه قتل شارب الخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة فاقتلوه على ما يروي
مخالفونا وانما ذكرناه مثالا لو ثبت **فان** فعل ذلك قبل مجيء الوقت الذي تعبدنا بالفعل
فيه فلا يصح ان يكون نسخا بل يجب حمله على انه مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز **فاما**
اذا تقدم الفعل ثم وجد القول الذي يقتضي رفع ما اقتضاه الفعل فذلك نسخ لا محالة لانه
متاخر عن حال استقرار الفرض فاذا لم يعلم المتقدم من المتاخر وكان قوله يقتضي وجوب الفعل
او حظره وكان فعله يقتضي خلاف ذلك فالاخذ بالقول اولى لان فعله لا يتعداه الا بدليل و
من حق قوله ان يتعداه ولا يصح ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك ولجمعنا فالواجب ان يتمسك
بقوله ويحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله لا يصح قصره عليه ويصح قصر فعله عليه فاذا اجتمعا
فبان يتمسك بالقول الذي من حقه ان يتناولنا اولى من الفعل سيما وقد ثبت ان اقواله
على الوجوب وان افعاله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب ترجيح قوله عليه السلام على فعله

فصل في انه عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من كان قبله من الانبياء ام لا عندنا
ان النبي ﷺ لم يكن متعبدا بشريعة من تقدمه من الانبياء لا قبل النبوة ولا بعدها وان جميع
ما تعبد به كان شرعا له ويقول اصحابنا انه عليه السلام قبل البعثة كان يوحى اليه باشياء تخصه وكان
يعمل بالوحي لا اتباعا لشريعة قبله **واما** الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلمون فالذي

ذهب اليه اكثر المتكلمين من اهل العدل وهو مذهب ابي علي وابي هاشم انه لم يكن متعبدا
بشريعة من تقدمه وان جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه وحكى ابو عبد الله
عن ابي الحسن انه ربما نص هذا وربما نص خلافه وفي العلماء من قال انه كان متعبدا بشريعة
من تقدمه واختلفوا فمنهم من قال تعبد بشريعة ابراهيم ومنهم من قال تعبد بشريعة موسى
واختلف المتكلمون في انه عليه السلم قبل البعثة هل كان متعبدا بشيء من الشرايع ام لا فمنهم من
قطع على انه كان متعبدا بشريعة بعض من تقدمه من الانبيا ومنهم من قطع على خلافه ومنهم من
توقف في ذلك وجوز كلا الامرين والذي يدل على ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة لانه
لا اختلاف بينهم في ذلك واجماعها حجة على ما نستدل عليه انشاء الله ويدل على ذلك ايضا ما ثبت
بالاجماع من انه عليه السلم افضل من ساير الانبيا ولا يجوز ان يؤمر الفاضل باتباع المفضول على
ما دللنا عليه في غير موضع فان قيل فمن اين يعلم انه كان قبل النبوة افضل من ساير الانبياء
قيل لم يخص احد تفضيله على ساير الانبيا بوقت دون وقت فيجب ان يكون افضل في جميع الاوقات
ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدمه لوجب ان لا يضاف جميع شريعته
اليه لان ما يكون فيه متعبدا بشريعة من تقدمه فانما يكون شرعا لذلك المتقدم ويكون في
حكم المؤدي عنه ~~يجب ان لا يضاف جميع شريعته اليه لان ما يكون فيه متعبدا بشريعة من تقدمه~~
~~فانما يكون شرعا لذلك المتقدم ويكون في حكم المؤدي عنه~~ فكان يجب ان لا يضاف جميع الشرع اليه
كما لا يضاف الشرع الى من يؤدي عنه عليه السلم لما كان مؤديا عنه وفي علمنا باضافة جميع الشرع
اليه دليل على انه لم يكن متعبدا بشرع من تقدمه ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشرع
من تقدم لم يخل من ان يكون متعبدا بشريعة موسى او عيسى عليهما السلم لان شريعة من قبلهما
مندرسة وهي مع ذلك منسوخة بشريعتهما فان قالوا كان متعبدا بشريعة موسى فان ذلك فاسد
من حيث كانت شريعته منسوخة بشريعة عيسى وان قالوا كان متعبدا بشريعة عيسى فسد ذلك
من وجهين احدهما ان شريعته قد انقطعت واندرس نقلها ولم تتصل كاتصال نقل المعجزة
التي تقتضيها ما هي عليه نقلها واذا لم تتصل لم يصح ان يعلم وفي ذلك اخراج له من ان يكون متعبدا
بها والثاني ان القول بذلك يبطل بما يعتمدون عليه من رجوعه عليه السلم الى التورية في رجم

اليهوديين لانه كان يجب ان يرجع الى الانجيل دونها **ويدل** على صحة ما قلناه ان الذي يخالف
في ذلك لا يخلو قوله من انه تعبد بشريعة موسى ع بان دعاه موسى ع الى شريعته ما لم ينسخ والحجة
قائمة عليه او يقول انه تعبد بشريعة موسى عليه السلام بان امر بالتمسك بها امرا مبتداء وان
كان يحتاج ان يرجع اليهم في تعرف ما يتمسك به من شريعته او يقول انه تعبد بشريعته بان امر باشياء
قد كانت شريعة لهم وان علمها هو من جهة الله تعالى **فان** ذهبوا الى ما قلنا او لا فليس يخلو من
ان يقول انه ع كان يمكنه ان يعرف شريعتهم من غير جهة الله تعالى بل بالرجوع اليهم في تعرف ذلك
او يقول ما كان يصح له ذلك وانما كان يعرف ذلك من قبل الله تعالى فان قالوا بالاول فهو خلاف
في المعنى والذي يبطل قوله اشياء **منها** ما استدل به ابو علي وابو هاشم من انه عليه السلام
لو كان متعبداً بشريعة من قبله لكان لا يتوقف في قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك على
نزول الوحي عليه لان هذه الحوادث معلوم ان لها احكاما في التورية ظاهرة فيما بينهم فلو
كان متعبداً بذلك لرجع الى التورية وبحث عن حكمها كما بحث بزعمهم عن الرجم ولكان توقفه على
الوحي يجري مجرى توقفه في شيء قد بين له على الوحي وفي فساد ذلك دليل على انه لم يكن متعبداً
الا بما ينزل الله تعالى عليه وكان يجب ايضاً ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى التورية واهلها
كرجوعهم الى القران وفي تركهم ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك ولا النبي ص **ومنها**
ان النبي ص صوب معاذا في قوله اجتهد رأيي عند عدم الكتاب والسنة فلو كان متعبداً بشريعتهم لعده
في جملة ذلك ولنبه معاذا على خطائه بترك ذلك **وان** اراد القسم الاخير فليس في ذلك خلاف ولا
يوجب ذلك ان يكون متعبداً بشرع من تقدم لان الامر بمثل شريعتهم اذا ورد عن الله تعالى وبين المامور به
فذلك تعبد من الله تعالى ابتداء وليس يجب اذا امر بفعل تعبد به موسى ع ان يكون النبي ص متعبداً بشريعته
لانه لا فصل بين ان يتعبده بذلك الفعل بان يذكره وبين صفته وبين ان يلزمه ويضيفه الى موسى ع
لان في الحالين جميعاً هو تعالى المتعبد به **واما** من قال انه عليه السلام كان متعبداً بشريعة موسى عليه السلام
وقال انه لا يصح ان يعرف الشريعة من جهتهم فناقض لان التعبد بشريعته يقتضي صحة العلم بها
من جهته **واما** من قال انه تعبد باشياء من شريعته بامر مبتداء وامر بان يرجع في معرفة ذلك اليهم
فالذي يدل على بطلان قوله ما قدمناه من الادلة وان كان هذا الوجه لا يقتضي كونه متعبداً

شريعتهم اذا امر بذلك امرا مبتداء لو صح ما ادعوه فكيف وذلك لا يصح **واعلم** انه لولا ما تقدمنا من الدليل على كونه افضل الانبياء ما كان يمتنع عقلا ان يتعبد بشريعة من تقدم من الانبياء لانه كما يجوز ان يتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا ان يتعبد بمثل شريعتهم لان المصالح تختلف وتتفق وكلا الامرين يجوز فيها فلا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان صلاح النبي الثاني وصلاح امته بخلاف شريعة الاول فيتعبده به وعلى هذا جرت سنة الله تعالى في اكثر الانبياء ولا يمتنع ايضا ان يعلم صلاح الثاني وامته في مثل شريعة الاول فيتعبده بها **وليس** لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثة النبي الثاني واظهار المعجز عليه فائدة لان شريعته معلومة من جهة غيره وذلك انا انما نجوز بعثة النبي الثاني بشريعة النبي الاول اذا كانت تلك الشريعة قد اندرست وصارت بحيث لا يعلم الا من جهة النبي الثاني او بان يكون النبي الاول مبعوثا الى قوم باعيانهم ويبعث الثاني الى غيرهم او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا يعلم الا من جهته فبهذا الوجه تخرج بعثته من ان تكون عبثا **فان** قيل كيف يجوز هذا التقدير على ما تعتقدونه انتم من ان كل شرع لا بد له من حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط واذا كان لا بد من ذلك على مذهبكم فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع اليه فيها فلا يحتاج الى نبي اخر **قيل** له نحن انما نوجب حافظا للشرع معصوما اذا علمنا ارتفاع الوحي وانقطاع النبوة ونعلم ان التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه يجوز ان يصير احادا فاذا لا بد لها من حافظ معصوم وليس كذلك في الشرايع المتقدمة لانه لا يمتنع ان يكون تلك الشرايع محفوظة بالتواتر فمتى فرضنا انها صارت احادا وبحيث لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها بعث الله تعالى نبيا اخر يبينها ويجدد كما هذا اذا فرضنا بقاء التكليف بالشريعة الاولى على من يجيء فيما بعد **فاما** اذا فرضنا انه يجوز ان يكون التكليف للشريعة الاولى اذا صار نقلها احادا قد ارتفع ووجب التمسك بما في العقل فان ذلك لا يجب ايضا معه ان يكون لها حافظ ولا بعثة نبي اخر وكان يجوز ايضا ان يتعبد باخبار الاحاد اذا صارت الشريعة الى حد لا ينقل الا من جهة اخبار الاحاد وكل ذلك مفقود في شريعتنا لان الوحي قد ارتفع والرسالة قد انقطعت والتكليف باق الى يوم القيمة **والعمل** بخبر الواحد غير صحيح على ما بيناه فيما مضى **فلو لم** يكن لها معصوم والتواتر يجوز ان يصير احادا كان ذلك يؤدي الى ان الشرع غير محفوظ اصلا وذلك لا يجوز واستدل من خالفنا

على صحة قوله باشياء **منها** انه لو لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم لم يذك قبل بعثته ولا يأكل
اللحم المذكى ولا كان يحج ويعتمر ولا كان يركب البهائم ويحمل عليها لان جميع ذلك يحسن سمعا او
في علمنا بانه كان يفعل ذلك دليل على صحة ما قلناه **وهذا** لا يلزمنا على ما قررنا من مذهبنا
في هذا الباب لانا قلنا قبل بعثته كان يوحى اليه بما يخصه فلاجل ذلك كان يفعل ما يفعله من
الاشياء التي ذكروها ان صح منه فعلها **واما** من وافقنا في هذا المذهب وخالفنا في هذه
الطريقة فانه يقول ان تذكية البهائم وفعله الحج والعمرة لو ثبت لدل لكن ذلك لم يثبت وما يروى
من ذلك فانما طريقه اخبار الآحاد لا يعول عليها في هذا الباب **واما** اكله لحم المذكى فحسن في العقل
وليس فيه دليل على ما قاله السائل لانه بمنزلة اكل سائر المباحات ولم يثبت عنه عليه السلام انه
كان يأمر بالتذكية ليأكل اللحم فيسوغ التعلق به **واما** ركوب البهيمة والحمل عليها فذلك
يحسن عند كثير منهم لما له في ذلك من المنافع التي يوصل اليها من العلف وغير ذلك ويخالف
الذبح لان الذبح يقطعها عن المنافع **وتعلقوا** ايضا برجوعه عليه السلام الى التورية في رجم
اليهوديين **وذلك** لا يصح لان ذلك من اخبار الآحاد التي لا يعتمد في هذا الباب فلو كان كذلك
لرجع الى التورية في سائر الاحكام ولما كان ينتظر الوحي على ما بيناه في تركه الرجوع اليها دليل
على انه لم يرجع اليها في الرجم ان صح ما قالوه وسقط بذلك ما تعلقوا به **وقد** قيل في الجواب عن
ذلك انما رجع اليهم لانه كان قد اخبر ان في التورية رجم الزاني فاراد ان يحقق صدقه ليبدد لهم
على نبوته بالرجوع اليهم لا انه رجع اليهم ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم قالوا ولو كان رجوعه اليهم
لما قالوه لرجع في غيره ايضا ولوجب ان يتعرف هل الرجم في التورية على كل زان او هو على محصن فقط
ولوجب ان لا يقبل قول اليهود الذين رجع اليهم لان يقول مثلهم لا يقع العلم ولا هم على صفة يقبل
قولهم في الديانات وفي لما مدحهم في ان ذلك في التورية لانه قد ظهر تحريفهم لكثير منها فدل جميع
ذلك على بطلان تعلقهم به **وتعلقوا** ايضا بقوله ثم واتبع ملة ابرهيم حنيفا وبقوله فبهديهم
اقتده وبقوله انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وهو من جملتهم وذلك يقتضي
صحة ما قالوه **فقيل** لهم اما الملة التي امرنا باتباعها فهو دين ابرهيم لان الملة هي الدين لان المراد بذلك
التوحيد والعدل يبين ذلك قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وقد علمنا ان الملة التي يستحق

الراغب عنها هذا الوصف هي العقليات واما قوله تعالى فبهديهم اقتده فانما وادبه ملك ادلتهم التي تدل على العقليات لان ذلك هو الذي يضاف اليهم فاما الشريعة فقوله هو الدليل فيها فالاضافة لا يصح فيها واما قوله تعالى فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فالمراد به ما قدمناه يدل على ذلك قوله تعالى يحكم بها النبيون فظاهر ذلك يقتضي ان كل من كان قبل موسى قد حكم بذلك ولا يصح مع ذلك حمله على الشرعيات فهذه جملة كافية في هذا الباب **الكلام في الاجماع** **فصل** في ذكر اختلاف الناس في الاجماع هل هو دليل ام لا ذهب المتكلمون باجمعهم والفقهاء باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا الاجماع ليس بحجة واختلف من قال انه حجة فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ **وذهب** الجمهور الاعظم والسواد الاكثر الى ان طريق كونه حجة السمع دون العقل ثم اختلفوا فذهب داود وكثير من اصحاب الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار **وذهب** مالك ومن تابعه الى ان الاجماع المراعى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر وذهب الباقون الى ان الاجماع حجة في كل عصر ولا يختص ذلك بعصر الصحابة ولا باجماع اهل المدينة **والذي** نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطأ وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل ما يسئل عن ذلك من الاسؤلة واذا ثبت ذلك فمتى اجمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جوزوا ان يكون الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من خالفنا من الاجماع اخل ذلك باجماعهم **فان قيل** اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام المعصوم فلا فائدة في ان يقولوا ان الاجماع حجة او تعتبروا ذلك بل ينبغي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكرون الاجماع **قيل** له الامر وان كان على ما تضمنه السؤال فان لاعتبارنا الاجماع فائدة معلومة وهي انه قد لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج ح الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل

فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم يعتبر سواه على
حال من الاحوال ومتى فرضنا ان الزمان يخلو من معصوم حافظ للشرع لم يكن الاجماع حجة
على وجه من الوجوه والذي يدل على ذلك انه لا دليل على كونه حجة لا من جهة العقل ولا من جهة
الشرع واذا لم يكن دليل وجب القطع على نفي كونه حجة لفقد ما يدل عليه ونحن نتتبع ما يعتمده
المخصوص في هذا الباب من جهة العقل والشرع معا ونبين انه لا دلالة في شيء من ذلك اعتمد من
قال انه حجة من جهة العقل على انهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف آرائهم وبعد هممهم
لا يجوز ان يجمعوا على خطأ ولو جاز ذلك لجاز ان يتفقوا على اكل طعام واحد ولبس لباس واحد
وان يأتي الشعراء الكثيرون بقصيدة واحدة في معنى واحد وغرض واحد كل ذلك يعلم بطلانه
ضرورة وفي صحة ذلك دليل على انهم لا يجتمعون على خطأ **وهذا** ليس بشيء لان جميع ما ذكروه لا
يشبه مسألة الاجماع لان جميعه تابع للدواعي والآراء واختلاف الهمم والعادة ما تغير من اتفاقهم
في الدواعي والآراء في الامثلة التي ذكروها وليس مسألة الاجماع من هذا الباب لانه يجوز ان تدخل
عليهم الشبهة فيعتقدوا فيما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا عليه من حيث دخلت الشبهة ولهذا مثل امتنا واكثر
منهم فيما يتعلق بباب الديانات الا ترى ان اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام قد اتفقوا على
ابطال الاسلام وتكذيب نبينا عليه السلام وهم اكثر من المسلمين اضعافا مضاعفة وليس اجماعهم على
ذلك دليلا على بطلان الاسلام لانهم انما اجمعوا لدخول الشبهة عليهم ولانهم لم يمعنوا النظر
في الطرق الموجبة للقول بصحة الاسلام فكذلك القول في اجماع الامة على ان ذلك ان منع من
اجماعهم على باطل فانما منع من اتفاقهم على ذلك ولا يمتنع ان يتفقوا على الخطأ مع فقد التواطؤ
لان التواطؤ على امثالهم ومن هو اكثر منهم جائز وانما يؤمن من ذلك اذا دل الدليل على كونه حجة
ويثبت ذلك فاما قبل ثبوته وحصوله في سبر ذلك فالمنع منه غير صحيح **فان** قالوا لو جاز عليهم الخطأ فيما
يجمعون عليه لجاز على المتواترين الخطأ فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين
ينقطع بنقلهم الحجة ولو جاز ذلك في المتواترين ادى ذلك الى ان لا نثق بشيء من الاخبار ولا
نعلم شيئا نقلوه وذلك يؤدي الى ما يعلم ضرورة خلافه **قيل** التواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليه
الخطأ وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا يوجب العلم الضروري عند من قال بذلك ومن لا يتخالج فيه

الشكوك عند من قال بالاكتساب فالحجة في نقلهم بحصول العلم بما نقلوه لا بمجرد النقل وكان يجوز ان
لا ينقلوا او ما نقلوه اما خطأ او عمدا فيخرج خبرهم من ان يكون موجبا للعلم فيلحق حينئذ بباب الاجماع
الذي يحتاج في اعتبار كونه حجة ام لا وهذا بين لا اشكال فيه ولم يعتمد هذه الطريقة الا شذاذ من القائلين
بالاجماع والمحصلون منهم عولوا على ادلة السمع في هذا الباب ونحن نذكر ما اعتمدوه ونتكلم عليه
ان شاء الله تعالى **احدها** ما اعتمدوا عليه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا قالوا فاوعد الله تعالى على اتباع غير سبيل
المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول فلولا انهم حجة يجب اتباعهم فيما اجمعوا عليه والا لم يجز ذلك
والكلام على هذه الآية من وجوه **اولها** ان في اصحابنا من ذهب الى ان الالف واللام لا يقتضيان الاستغراق
والشمول بل هما مشتركان لهما ولغيرهما فاذا كان كذلك كانت الآية كالمجملة يحتاج الى بيان وهي
يحتمل ان يكون اريد بها جميع المؤمنين ويحتمل ان يكون اراد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد
دلالة الخصوص لان لقائل ان يقول احملها على الاول لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز
ان يكون المراد بها بعضهم فليسوا بان يحملوا على بعض المؤمنين باولى منا اذا حملناها على الائمة
من آل محمد عليهم السلام ويسقط بذلك غرضهم ونحن نكون احق من حيث قام الدليل على عصمتهم وطهارتهم وامنا
وقوع الخطأ من جهتهم **وثانيها** ان لفظة سبيل ايضا محتملة بل هي تقتضي الوحدة ولا يجب حملها على
كل سبيل فكيف يمكن الاستدلال بها على ان كل سبيل المؤمنين صواب فيجب اتباعه وليس لهم ان يقولوا
اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم لان لقائل ان يقول اذا فقدنا دلالة العموم حملناها
على الخصوص كما قلناه في الوجه الاول **وثالثها** انه تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم وليس في ذلك دلالة
على وجوب اتباع سبيلهم فيجب ان يكون اتباع سبيلهم موقوفا على الدلالة وليس لهم ان يقولوا ان الوعيد
لما علقه تعالى باتباع غير سبيلهم حل محل ان يعلقه بالعدول عن سبيل المؤمنين في ترك اتباعهم في انه يقتضي
لا محالة ان اتباع سبيل المؤمنين صواب وان الوعيد واجب لتركه ومفارقته **وذلك** ان هذا دعوى
محضة لانه لا يمتنع ان يكون اتباع غير سبيلهم محرما واتباع سبيلهم مباحا او محرما ايضا يبين ذلك
انه لو صرح بما قلناه حتى يقول اتباع غير سبيل المؤمنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يكون
قبيحا وغير قبيح فاعملوا فيه بحسب الدلالة او يقول واتباع سبيلهم مباح لكم لساغ هذا الكلام ولم

متناقض واذا كان سائغا بطل قول من قال ان النهي عن اتباع غير سبيلهم موجب لاتباع سبيلهم
وانه يجري مجرى التحريم لمفارقة سبيلهم والعدول عنها **وليس** لهم ان يقولوا ان من لم يتبع غير
سبيل المؤمنين فلا بد من ان يكون متبعا لسبيلهم فمن ههنا حكمنا بان النهي عن احد الامرين
ايجاب للآخر وذلك ان بين الامرين واسطة وقد يجوز ان يخرج المكلف من اتباع غير سبيلهم
واتباع سبيلهم معا بان لا يكون متبعا سبيل احد **وليس** لهم ان يقولوا ان غير ههنا بمعنى الا
فكانه قال تعالى لا يتبع الا سبيل المؤمنين لان احدنا لو قال لغيره من اكل غير طعامي فله عقوبة فالمتيقن
من ذلك ان اكل طعامه مخالف لذلك وان العقوبة انما تتعلق بخروجه عن ان يكون آكلا لطعامه
لان غير ههنا ليس بواجب ان يكون بمعنى الا الموضوعة للاستثناء بل جائز ان يكون بمعنى خلاف
فكانه قال لا يتبع خلاف سبيل المؤمنين وما هو غير سبيلهم ولم يرد لا يتبع الا سبيلهم وقول
القائل من اكل غير طعامي عاقبته لا يفهم من ظاهر لفظه ومجرده ايجاب اكل طعامه بل المفهوم
حظر اكل كل ما هو غير طعامه وحال طعامه في الحظر والاباحة والايجاب موقوفة على الدليل
واقل احوال هذا اللفظ عند من ذهب الى ان لفظة غير مشتركة بين الاستثناء وغيره وان ظاهرها
لا يفيد احد الامرين ان يكون محتملا لما ذكرناه من حظر اكل غير طعامه ومحتملا لايجاب اكل طعامه
ووضع لفظة غير مكان لفظة الا وانما يكون في بعض المواضع يفهم عن مستعمل هذه اللفظة ايجاب
اكل طعامه لا بمجرد اللفظ بل بان يعرف قصده الى الايجاب وبغير ذلك من دلائل الحال ولولا
ذلك لما حسن ان يقول القائل من اكل غير طعامي عاقبته ومن اكل طعامي لم اعاقبه وكان يجب ان
يكون نقضا او جاريا مجرى قوله من اكل الا طعامي عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن ذلك مع
استعمال لفظة غير ولم يحسن مع استعمال لفظة الا دل على صحة ما قلناه **فان قيل** لو لم يكن اتباع سبيل
المؤمنين حجة وصوابا لكان حاله في انه قد يكون صوابا او خطأ بحسب قيام الدلالة على ذلك
حال اتباع غير سبيلهم في انه قد يكون صوابا او خطأ ولو كان كذلك لم يصح ان يتعلق الوعيد
باتباع غير سبيلهم دون اتباع سبيلهم فكان يبطل معنى الكلام **قيل له** غير منكر ان يتعلق الوعيد
باتباع غير سبيلهم من حيث علم ان ذلك لا يكون الا خطأ ويكون اتباع سبيلهم مما يجوز ان يكون خطأ
وصوابا ولو لم يكن كذلك وكان الامران متساويين لجاز ان يتعلق الوعيد باحدهما دون الآخر

يكون الصلاح للمكلفين ان يعلموا حظر اتباع غير سبيلهم بهذا اللفظ ويعلموا مساواة اتباع
سبيلهم له في الحظر بدليل آخر كما يقوله اكثر خصومنا ان قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة لا
يجب ان يفهم منه دفع الزكوة عما ليس بسائمة ومفارقتها له لحال السائمة بل يجوز ان يكون الحكم
واحدا ويعلم في السائمة بهذا القول وفي غيرها بدليل آخر **فان قيل** ان ذلك يجري مجرى قول
احدنا لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين في انه بعث على اتباع سبيل الصالحين ولا يخرج عن
ذلك **قيل** القول في هذا المثال كالقول فيما تقدم وظاهر اللفظ واطلاقه لا يدل على وجوب
اتباع طريقة الصالحين وانما يعقل بالدلالة ولان المخاطب اذا كان حكيما علم من حاله انه لا بد من ان
يوجب اتباع طريقة الصالحين ويحث عليها وما يعلم الا من حيث ظاهر اللفظ خارج عما نحن فيه **ولو**
ان احدنا قال بدلا من ذكر الصالحين لا يتبع غير طريقة زيد لم يجب ان يفهم من اطلاقه ايجاب اتباع طريقته
ولولا ان الامر فيما تقدم على ما قلناه دون ما ادعاه السائل لوجب فيمن قال لغيره لا تضرب
غير زيد ثم قال ولا زيدا ان يكون مناقضا في كلامه من حيث كان قوله لا تضرب غير زيد ايجابا لضربه
وقوله ولا زيدا حظرا لذلك وفي العلم بصحة هذا القول من مستعمله وانه غير جار مجرى قوله اضرب زيدا
ولا تضربه دلالة على استقامة تاويلنا للاية **ورابعها** انه تعالى حذر من مخالفة سبيل المؤمنين
وعلق الكلام بصفة من كان مؤمنا فمن اين لخصومنا انهم لا يخرجون عن كونهم مؤمنين اذا خرجوا
عن الايمان خرجوا عن الصفة التي تعلق الوعيد بخلاف من كان عليها وليس له ان يقول لا يصح
ان يتوعد الله تعالى وعيدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين الا وذلك ممكن في كل حال
ولا يصح دخوله في ان يكون ممكنا الا بان يثبت في كل عصر جماعة من المؤمنين يبين ذلك انه كما
توعد على العدول عن اتباع سبيلهم فكذلك توعد على مشاقة الرسول ع فاذا وجب في كل حال
صحة المشاقة ليصح الوعيد المذكور فكذلك يجب في كل حال اتباع سبيلهم والعدول عنها لانه
ليس يجب من حيث توعد تعالى توعدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين ثبوت مؤمنين
في كل عصر انما يقتضي الاية التحذير من العدول عن اتباعهم اذا وجدوا وتمكن من اتباعهم وتركه
ولسنا نعلم من اي وجه ظن ان التوعد على الفعل يقتضي امكانه في كل حال وليس هذا مما يدخل فيه
عندنا شبهة على متكلم ونحن نعلم ان البشارة بنبينا ص قد تقدمت على لسان من سلف نبوته كموسى

وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام وقد امر الله تعالى اممهم باتباعه وتصديقه وارشادهم الى الصفا وعلانية
وتوعدهم على مخالفته وتكذيبه ولم يكن ما توعد عليه من مخالفته واوجبه من تصديقه واتباعه ممكنا
في كل وقت ولا مانع من اطلاق الوعيد **وقد** قال شيخهم ابو هاشم وتبعه على هذه المقالة جميع اصحابنا
ان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله الاية لا يقتضي ثبوت
من يستحق القطع على سبيل النكال ولو لم يقع التمكن ابدا او الوقوف على من هذه حاله لما اخل بفائدة
الاية وعول في قطع من يقطع من السراق المشهود عليهم والمقرين على الاجماع **فاذا** صح هذا
فكيف يجب من حيث اطلق الوعيد على العدول عن اتباع سبيل المؤمنين وجود مؤمنين في كل عصر
وما المانع من ان يكون الوعيد يتعلق بحال مقدرة كانه تعالى قال لا تتبعوا غير سبيل المؤمنين اذا
حصلوا او وجدوا فعلم بذلك بطلان ما تعلق به السائل **وخامسها** انه تعالى توعد على اتباع
غير سبيلهم على تسليم عموم المؤمنين وعموم السبيل فان الاية لا تدل على وجوب اتباعهم في كل عصر بل
هو كالمجمل المفتقر الى بيان فلا يصح التعلق بظاهره وليس لاحد ان يقول انني احمله على كل عصر من
حيث لم يكن اللفظ مخصصا بعصر دون عصر لان هذه الدعوى نظيرة الدعوى المتقدمة التي بينا
فسادها **وليس** لاحد ان يقول انني اعلم وجوب اتباعهم في الاعصار كلها بما علمت به وجوب اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم في كل عصر فما قدح في عموم احد الامرين قدح في عموم الاخر **لانا** لا نعلم عموم وجوب اتباع
الرسول صلى الله عليه وسلم في كل عصر بظاهر الخطاب بل بدلالة لا يمكن بعضها فمن ادعى في عموم وجوب اتباع المؤمنين دلالة
فليحضرها وليس له ان يقول اذا لم يكن فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على جميع الاعصار
لان لمخالفه ان يقول واذا لم يكن فيها دليل على عموم الاعصار وجب حملها على اهل عصر واحد هو حال
زمن الصحابة على ما ذهب اليه داود والامام الفضل **وسادسها** ان قوله تعالى المؤمنين لا يخلو
ان يريد به المصدقين بالرسول صلى الله عليه وسلم او المستحقين للثواب على الله تعالى فان كان الاول بطل لان الاية
تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلقت به من حيث وجب اتباعه ولا يجوز ان يتوجه الى من لا يستحق التعظيم
والمدح وفي الامة من يقطع على كفره وانه لا يستحق شيئا منهما ولانه كان يجب لو كان المراد بالمؤمنين
المصدقين دون المستحقين للثواب ان يعتبر في الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق وغرب فهذا
يعلم تعذره وعموم القول يقتضيه وليس يذهب اكثر المخالفين اليه **وان** اراد بالمؤمنين مستحقي

الثواب والمدح والتعظيم فمن اين ثبوت مؤمنين بهذه الصفة في كل عصر يجب اتباعهم ويجب ايضا
الا يثبت الاجماع الا بعد القطع على ان كل مستحق للثواب في بر وبحر وسهل وجبل قد دخل فيه
لان عموم القول يقتضيه وهذا يؤدي الى ان لا يثبت الاجماع ابدا وان حمل على بعض المؤمنين فالى من
عرفناه دون من لم نعرف فجاز حمله على طائفة من المؤمنين وهم ائمتنا عليهم السلام **وسابعها** انا لو
تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه لم يكن في الاية دلالة لانه تتناول الخلاف في الحقيقة لانه جاز ان يكون تع
انما امر باتباع المؤمنين من حيث ثبت بالعقول ان في جملة المؤمنين في كل عصر اماما معصوما لا يجوز
عليه الخطأ واذا جاز ما ذكرنا سقط غرضهم في الاستدلال على صحة الاجماع لانهم انما اخذوا
بذلك الى ان يصح الاجماع وتحفظ الشريعة ويستغنى به عن الامام واذا كان ما استدلوا به على
صحة الاجماع يحتمل ما ذكرناه بطل التعلق به **وثامنها** ان الله تع توعد على مشاقة الرسول ص
واتباع غير سبيل المؤمنين على وجه الجمع بينهما فمن اين انه لو انفرد اتباع غير سبيلهم عن المشاقة استحق
به الوعيد **وليس** لهم ان يقولوا ان مشاقة الرسول ص مما كان بانفرادها يستحق بها الوعيد فكذلك
اتباع غير سبيل المؤمنين ولو جاز ان لا يستحق عليه العقاب في ذكره مع مشاقة الرسول ص وتعلق
الوعيد به لجاز ان يضاف الى مشاقة الرسول ص شيء من المباحات مثل الاكل والشرب وغير ذلك
وتعلق الوعيد به فلما لم يجز ذلك علم ان اتباع غير سبيلهم يجب ان يستحق الوعيد به على الانفراد
وذلك انا لا نعلم بظاهر الاية ان مشاقة الرسول ص يستحق بها الوعيد اذا انفردت عن اتباع
غير سبيل المؤمنين ولو خلينا وظاهر الاية لما علقنا الوعيد الا على من جمع بينهما لكنا علمنا
بالدليل ان مشاقة الرسول ص يستحق بها على الانفراد الوعيد فلاجل ذلك قلنا به **فاما** ضم
المباحات الى مشاقة الرسول ص فانما لم يجز لانا قد علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام حكمها
عند الانفراد في انه لا يستحق بها الوعيد وقد كان يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المشاقة
ولم يكن ذلك بابعد من شيئين مباحين على الانفراد فاذا جمع بينهما صار محظورين الا ترى انه
يجوز للحر المسلم العقد على ثلث من النسوة على الانفراد وعلى امراتين اخريين على الانفراد ولا يجوز له ان
يجمع في عقد واحد ثلثا وثنتين لان ذلك محظور ولذلك نظائر كثيرة في الشرع لكن هذا وان كان
جائزا علمنا انه لم يثبت لانا علمنا ان فعل شيء من المباحات من الاكل والشرب وان انضم الى المشاقة

الرسول فانه لا يستحق به الوعيد فلاجل ذلك لم يجز ضم ذلك الى المشاقة وتعلقوا ايضاً
بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا قالوا والوسط العدل ولا يكون هذه حالهم الا وهم خيار
لان الوسط من كل شيء هو المعتدل منه وقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم المراد به خيرهم وعلى هذا
الوجه يقال انه عليه السلام من اوسط العرب يعنون بذلك من خيرهم وايضاً فانه جعلهم كذلك ليكونوا
شهداء على الناس كما انه شهيد عليهم فكما انه لا يكون شهيدا الا وقوله حق وكذلك القول
فيهم **وهذه** الاية لا تدل ايضا على ما يدعونه لانه لا يخلو ان يكون المراد بها جميع الامة المصدقة
بالرسول او بعضها وقد علمنا انه لا يجوز ان يريد جميعها لان كثيرا منها ليس بخيار ولا يجوز من
الحكيم تعالى ان يصف جماعة بانهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا بخير وهذا مما يوافقنا
عليه اكثر من خالفنا **وان** كان اراد بعضها لم يخل ذلك البعض ان يكون جميع المؤمنين المستحقين
للثواب او يكون بعضا منهم غير معين فان كان الاول فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون
حملها على بعض غير معين لانه لا لفظ هيهنا من الالفاظ التي يدعى للعموم كما هو في الاية المتقدمة
وان كان المراد بعضا معينا خرجت الاية من ان يكون فيها دلالة لخصومنا على الخلاف بيننا
وبينهم ولم يكن بعض المؤمنين بان يقتضي تناولها اولى من بعض وساغ لنا ان نقصرها على الائمة
من ال محمد عليهم السلام ويكون قولنا اثبت في الاية من كل قول لقيام الدلالة على عصمة من عدلنا بها
اليه وطهارته وتمييزه من كل الامة **فان قيل** اطلاق القول يقتضي دخول كل الامة فيه لولا
الدلالة التي دلت من حيث الوصف المخصوص على تخصيص من يستحق المدح منهم والثواب فاذا
خرج من لا يستحقهما بدليل وجب عمومها في كل المستحقين للثواب والمدح لانه ليس بان يتناول
بعضها اولى من بعض **قيل** له ان اطلاق القول لا يقتضي كل الامة على اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا
من لا يستحق الثواب منه ان لا يخرج غيره ولو اقتضى ذلك فوجب تعليق الاية بكل من عدا الخارج
من استحقاق الثواب لوجب ايضا بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في ساير الاعصار
لان ظاهر العموم يقتضيه على مذهب من قال به فكان لا يسوغ حمل القول على اجماع كل عصر
وهذا يبطل الغرض في الاحتجاج بالاية وليس لاحد ان يقول كيف يكون اجماع جميع اهل
الاعصار على الشهادة حجة ولا يكون اجماع اهل كل عصر حجة وصوابا فانه يقال لهم كما تقولون

ان اجماع اهل كل عصر حجة وليس اجماع كل فرقة من فرقها حجة فان قيل باي شيء يشهد جميعهم
وهم لا يصح ان يشاهدوا كلهم شيئا واحدا فيشهدوا به قيل لهم قد تصح الشهادة بما لا يشاهد
من المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله تعالى وعدله ونبوة انبيائه الى غير ذلك مما يكثر تعداده فان
قيل ايضا فعلى من تكون الشهادة اذا كان جميع اهل الاعصار هم الشهداء قلنا تكون شهادتهم
على من لا يستحق ثوابا ولا يدخل تحت القول من الامة ويصح ايضا ان يشهدوا على باقي الامم
الخارجين عن الملة وكل هذا غير مستبعد ويمكن ايضا ان يقال في اصل تأويل الاية ان قوله تعالى
جعلناكم امة وسطا اذا سلم ان المراد به جعلناكم عدولا اخيارا لا يدل ايضا على ما يريد الخصم
لانه لم يبين هل جعلهم عدولا في كل اقوالهم وافعالهم او في بعضها فالقول محتمل ويمكن ان يكون تعالى
اراد انهم عدول فيما يشهدون به في الاخرة او في بعض الاحوال فان رجع راجع الى ان يقول اطلاق القول
يقتضي العموم وليس هو بان يحمل على بعض الاحوال والامور اولى من بعض فقد مضى الكلام على ما يشبه
هذا مستقصى فاما حملهم الامة على النبي ص في باب الشهادة وكونه حجة فيها فلم يكن قول النبي ص
حجة من حيث كان شهيدا بل من حيث كان نبيا معصوما فتشبيه احد الامرين بالاخر من البعيد ومما
يسقط التعلق بالاية ايضا ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس يقتضي حصول كل واحد منهم
بهذه الصفة لان ما جرى هذا المجرى من الاوصاف لا بد ان يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة الا
ترى انه لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم مؤمنون الا وكل واحد منهم مؤمن كذلك لا يسوغ ان
يقال في جماعة انهم شهداء الا وكل واحد منهم شهيد لان شهداء جمع شهيد كما ان مؤمنين جمع
مؤمن وهذا يوجب ان يكون كل واحد من الامة حجة مقطوعا على صواب فعله وقوله واذا لم يكن هذا
مذهبا لاحد وكان استدلال الخصم بالاية يوجبه فسد قولهم ووجب صرف الاية الى جماعة يكون
كل واحد منهم شهيدا وحجة وهم الائمة الذين قد ثبت عصمتهم وطهارتهم على ان الاية لو تجاوزنا
عن جميع ما ذكرناه فيها لا يقتضي كون جميع اقوال الامة وافعالها حجة لانها غير مانعة من وقوع الصغائر
التي لا تسقط العدالة منهم فان امكن تمييز الصغائر من غيرها كانوا حجة فيما قطع عليه وان لم
يمكن وعلم في الجملة ان الخطأ الذي يكون كبيرا ويؤثر في العدالة مأمون منهم وغير واقع من جهتهم
وان ما عداه مجوز عليهم فسقط بما ذكرناه تعلق المخالف بالاية في نصرة الاجماع وليس لاحد ان يقول

ان كونهم عدولا كالعلة والسبب في كونهم شهداء وانه قد صح في العقل انه لا يجوز ان ينصب للشهادة
الا من يعلم عدالته او تعرف الامارات التي تقتضي غالب الظن وصح ان من ينصبه لغالب الظن اذا تولى
الله تعالى نصبه يجب ان يعلم من حاله ما يبطنه واذا ثبت ذلك لم يخل من ان يكونوا حجة فيما يشهدون او
لا يكونون فان لم يكن حجة بطلت شهادتهم لان من حق الشاهد اذا اخبر عما يشهد به ان يكون خبره
حقا وان لم يجر مجرى الشهادة فلا بد من ان يكون قولهم صحيحا ولا يكون كذلك الا وهم حجة وليس بعض
اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من بعض وذلك انه لو سلم لهم جميع ما ذكروه لم يلزم ان يكونوا حجة في
جميع اقوالهم وافعالهم لان اكثر ما يدل عليه الاية فيهم ان يكونوا عدولا ولو صحوا للشهادة فالواجب
ان ينفى عنهم ما جرح شهادتهم واثر في عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزلة واذا كانت الصغائر على
مذهبهم غير مخرجة عن العدالة لم يجب بمقتضى الاية نفيها عنهم وبطل قوله انه ليس بعض اقوالهم وافعالهم
بذلك اولى من بعض لانا قد بينا فرق ما بين الافعال المسقطة للعدالة والافعال التي لا تسقطها
ثم يقال لهم اليس الرسول عليه وآله السلام مع كونه شهيدا لا يمنع من وقوع الصغائر منه فهلا اجاز
ذلك في الامة وليس لهم ان يقولوا ان حالهم تخالف حال الرسول لانه ما يجوز عليه من الصغائر
لا يخرج ما يؤديه عن الله تعالى مما هو الحجة فيه من ان يكون متميزا فيصح كونه حجة وليس كذلك لو جوزنا
على الامة الخطاء في بعض ما تقوله وتفعله لان ذلك يوجب خروج كل ما يجمع عليه من ان يكون حجة
لان الطريقة في الجميع واحدة فيسقط بما ذكرناه لانه اذا كان تجويز الصغائر على الرسول لا يخرجه
فيما يؤديه من ان يكون حجة ويتميز ذلك للمكلف فكذلك اذا كانت الاية مما يقتضي كون الامة عدولا
فيجب نفي ما اثر في عدالتهم والقطع على انتفاء الكبير من المعاصي عنهم وتجويز ما عدا هذا عليهم لا
يخرج هذا التجويز من ان يكونوا حجة فيما لو كان خطاء لكان كبيرا او قل يصح تمييز ذلك على وجه
فان في المعاصي ما يقطع على كونها كبائر ولو لم يكن الى تمييزه سبيل لصح الكلام ايضا من حيث
كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكبائر عنهم وتجويز الصغائر وان شهادتهم بما لو لم يكن حقا لكانت
الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وان جاز وقوع ما لم يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا الاعتقاد مما
يجب علينا على سبيل الجملة وان تعذر علينا تفصيل افعالهم التي يكونون فيها حجة مما خالفها
لا سيما وشهادتهم ليست عندنا فيجب علينا تمييز خطاهم من صوابهم وانما هي عند الله تعالى واذا كانت

عنده جاز ان يكون لو اجب علينا هذا الاعتقاد الذي ذكرتم فان قيل ليس المراد بالاية الشهادة في الآخرة وانما هو القول بالحق والاخبار بالصدق كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم وكل من قال حقا فهو شاهد به وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدى او تحمل في سبيل وان كانوا مع شهادتهم بالحق يشهدون في الآخرة باعمال العباد فيجب في كل ما اجمعوا عليه قولا ان يكون حقا وفعلهم يقوم مقام قولهم فيجب ان يكون هذا حاله لانهم اذا اجمعوا على الشيء فعلا واظهروه اظهارا ما يعتقد انه حق حل محل الخبر وهذا يوجب انه لا فرق بين الصغير والكبير في هذا الباب قيل لهم هذا غير مؤثر فيما قدحنا به في الاستدلال بالآية لان التعلق في الآية انما هو بكونهم عدولا لا بلفظ الشهادة لان التعلق لو كان بالشهادة لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة لا تدل بنفسها على كونها حجة كما يدل العدالة ولو تعلق متعلق بكونهم شهودا ويذكر شهادتهم لم يجد بدا من اعتبار العدالة والرجوع اليها واذا كانت الصغائر لا تؤثر في العدالة ولا يمتنع وقوعها على مذهب المعتزلة من العدل المقبول الشهادة فما الموجب من الآية نفيها من الامة ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكونوا شهداء في الدنيا والآخرة معا وبين ان يكونوا شهداء في الآخرة دون الدنيا **واستدلوا** ايضا بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قالوا وصف الله تعالى الامة بانها خير الامم وانها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فلا يجوز ان يقع منها خطاء لان ذلك يخرجها من كونها خيارا ويخرجها ايضا من كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر الا ان تكون آمرة بالمنكر وناهية عن المعروف ولا ملجا من ذلك الا بالامتناع من وقوع شيء من القبائح من جهتهم والكلام على هذا الدليل مثل الكلام على الآية التي ذكرناها قبل هذه الآية على حد واحد من المنازعة في ان تكون لفظة الامة تستحق الجمع والشمول ومع التسليم انها تشتمل جميع اهل الاعصار دون اهل كل عصر وفي انه لا يجوز ان يوصفوا بانهم خيار الا وكل واحد منهم لهذه الصفة وفي ان اكثر ما تقتضيه الآية ان لا يقع منهم ما يخرجهم من كونهم خيارا من الكبائر ولا يجب من ذلك الا يقع منهم الصغير الذي يحبط عقابه ولا يخرجهم من كونهم لهذه الصفة فالكلام في الآيتين على حد واحد **ويمكن** ان يقال في هذه الآية وفي التي تقدمتها ان المراد بها قوم معينون لما يتضمنانه من حرف الاشارة في المخاطبين وليس فيهما ما يقتضي لفظ العموم لان الفاظ العموم معلومة وليس فيهما شيء منها **فان** رجعوا الى ان يقولوا لو كان المراد بهما دون الاستغراق لبين **قيل**

لهم ولو كان المراد بها الاستغراق لبين واذا تقابل القولان سقط الاحتجاج بالاية وكل ما قيل عن
هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه في الاية المتقدمة فلا وجه لتكراره **واستدلوا** ايضا بقوله تعم
فاتبع سبيل من اناب الي قالوا فاوجب الله تعم اتباع سبيل من اناب اليه وهم المؤمنون لانهم هم المخصوصون
بهذه الطريقة والكلام في هذه الاية كالكلام في الايات المتقدمة واكثر ما اعترضنا به عليها هو اعتراض
على هذه الاية ايضا **ومما** يخص هذه الاية ان الانابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع وانما يستعمل في التائب
من حيث يرجع من المعصية الى الطاعة وليس يصح اجراؤها على المتمسك بطريقة واحدة لم يرجع اليها من
غيرها على سبيل الحقيقة ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجوزا عند جميع اهل اللغة واذا
كانت حقيقة الانابة في اللغة هي الرجوع لم يصح اجراء قوله تعم فاتبع سبيل من اناب على جميع المؤمنين
حتى يعم بها من كان متمسكا بالايمان وغير خارج عن غيره اليه ومن رجع الى اعتقاده واناب اليه بعد
ان كان على غيره لانا لو فعلنا ذلك لكنا عادلين باللفظة عن حقيقتها من غير ضرورة فالواجب ان يكون
ظاهرها متناولا للتائبين من المؤمنين الذين انابوا الى الايمان ففارقوا غيره واذا تناول هذا
لم يكن به دلالة على مكان الخلاف بيننا وبين خصومنا في الاجماع **واستدلوا** ايضا بقوله تعم فان
تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول قالوا فاوجب علينا الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع
فيجب اذا ارتفع التنازع الا يجب الرد ولا يسقط وجوب الرد اليهما الا لكونه حجة والكلام على هذه الاية
من وجوه **احدها** ان هذا خطاب لجماعة مواجهين بالخطاب وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق لجميع
الامة واذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد ان يحملها على الاستغراق وليس لهم ان يقولوا نحملها على الجميع
لفقد الدلالة على ان المراد به الاقل لان لقائل ان يقول نحملها على الاقل لفقد الدلالة على ان المراد بها
الاستغراق **وثانيها** ان اكثر ما في الاية ان تفيد انه عند وجود التنازع يجب الرد الى الكتاب والسنة
وليس فيها ذكر ما يرتفع التنازع فيه الا من حيث دليل الخطاب الذي اكثرنا لفظا ببطلانه وفرقنا فيه
بين تعليق الحكم بالصفة وبينه اذا علق بشرط فاسدا ما بيناه فيما تقدم من هذا الكتاب **وثالثها** انه اذا
ارتفع التنازع فلا بد من ان يكون مردودا الى الكتاب والسنة لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا يخلو ذلك
الدليل من الكتاب والسنة فكانهم في حال وجود التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكون قد ردوا
فلا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه **ورابعها** ان المراد بالاية انه يجب الرد الى الكتاب والسنة

فيما

فيما طريقه العلم لانه لو كان فيما طريقه العمل وكان المنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم
الرد وانما يجب عليهم الرد على كل حال اذا كان مما اختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه وهذه جملة كافية
في ابطال التعلق بهذه الاية **واستدل** بعضهم على صحة الاجماع بقوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون
بالحق وبه يعدلون قالوا فاخبر الله تعالى ان فيمن خلق امة تهدي بالحق وهذا يؤمننا من اجتماعهم على ضلال
وكفر والكلام على هذه الاية ايضا من وجوه **احدها** انه اخبر عمن خلق فيما مضى لان قوله خلقنا يفيد
المضي في الازمان فمن اين لهم ان ذلك حكمهم في المستقبل من الزمان وليس لهم ان يقولوا ان قوله يهدون
بالحق يفيد الاستقبال وذلك ان هذه اللفظة تصلح للحال وللاستقبال واذا صلحت لذلك فلا
يمتنع ان يكون اريد بها الحال فكانه قال وممن خلقنا امة هادية بالحق عادلة به **وثانيها** ان قوله
امة يقع على الواحد وعلى جماعة ويقع على جميع الامة على وجه الاستغراق الا ترى ان الله تعالى وصف
ابراهيم بانه كان امة وهو واحد قال ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون به جماعة
اذا كان الامر على ذلك فمن اين للخصم ان المراد به جميع الامة **وثالثها** انه لا يمتنع ان يكون اراد
الله تعالى بقوله امة النبي او من يجري مجرى قول النبي في كونه حجة وموجبا للعلم واذا احتمل ذلك
لم يكن للخصم الاحتجاج بالاية **واستدلوا** ايضا على صحة الاجماع بما روي عن النبي انه قال لا
تجتمع امتي على خطاء وبلفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وبقوله كونوا مع الجماعة ويد الله
على الجماعة وما اشبه ذلك من الالفاظ وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها كلها اخبار احاد
لا توجب علما وهذه مسئلة طريقها العلم وليس لهم ان يقولوا ان الامة قد تلقتها بالقبول وعملت به
لانا اولا لا نسلم ان الامة كلها تلقتها بالقبول ولو سلمنا ذلك لم يكن ايضا فيها حجة لان كلامنا
في صحة الاجماع الذي لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر لا يصح حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطاء وليس
لهم ان يقولوا انهم قد عملوا بهذه الاخبار وعولوا في صحة الاجماع عليها في كل زمان فقد جرت عادتهم
الا يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا للعذر لانا اولا لا نسلم انهم استدلوا
على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يمتنع ان يكونوا اعتمدوا في صحة الاجماع على الايات التي ذكرناها
وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال بها فمن اين انهم استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم انهم
جاز ان يكونوا مخطئين في الاستدلال بها ويكونوا اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن كذلك

لضرب من الشبهة دخلت عليهم وقوله انه ما جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى ان يقبلوا الا ما صح
فلو سلمنا غاية ما يقترحونه لم يكن فيه اكثر من انهم لا يقبلوا الا ما يعتقدون صحته وانه طريق للعلم
فمن اين ان ما اعتقدوه صحيح في ذلك لا يثبت الا بعد صحة الخبر او غيره من الادلة **ولو** سلم من جميع ذلك
لجاز ان يحمل الخبر على طائفة من الامة وهم الائمة من آل محمد عليهم السلام لان لفظة الامة لا يفيد الاستغراق في
على ما مضى القول فيه وذلك اولى من حيث دلت الدلالة على عصمتهم من القبائح **وان** قالوا يجب
حمله على جميع الامة لفقد الدلالة على ان المراد بعض الامة كان لغيرهم ان يقولوا انا نحمل الخبر على
جميع الامة من لدن النبي صلى الله عليه وآله الى ان تقوم الساعة من حيث ان لفظ الامة يشملهم ويشملنا وليهم فمن اين ان
اجماع كل عصر حجة على انه قد قيل ان الخبر الاول لا يمتنع ان يكون ما رواه من سمع من النبي صلى الله عليه وآله مجزوما ويكون
المراد النهي لهم عن ان يجمعوا على خطاء وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فيما يجري هذا
المجرى واذا كان ذلك محتملا سقط ايضا الاحتجاج به **واما** الخبر الثاني من قوله لم يكن الله ليجمع
امتي على خطاء صحيح ولا يجيء من ذلك انهم لا يجمعون على خطاء وليس لهم ان يقولوا ان هذا الاختصاص
فيه لامتنا بذلك دون سائر الامم لان الله تعالى لا يجمع سائر الامم على الخطاء وذلك انه وان كان
الامر على ما قالوه فلا يمتنع ان يخص هؤلاء بالذكر ومن عداهم يعلم ان حالهم كحالهم بدليل آخر
ولذلك نظائر كثيرة في القرآن والاخبار على ان هذا هو القول بدليل الخطاب الذي لا يعتمده
اكثر من خالفنا فهذه جملة كافية في الكلام على الآيات والاخبار التي اعتمدوها في نصرة الاجماع
على ما يذهبون اليه **فصل** في كيفية العلم بالاجماع ومن يعتبر قوله فيه اذا كان المعتبر في باب كونهم
حجة قول الامام المعصوم عليه السلام فالطريق الى معرفة قوله شيئان احدهما السماع منه والمشاهدة لقوله
والثاني النقل عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك ايضا قوله هذا اذا تعين لنا قول الامام عليه السلام فاذا لم يتعين
لنا قول الامام ولا ينقل عنه نقلا يوجب العلم ويكون قوله في جملة اقوال الامة غير متميز منها فانه
يحتاج ان ننظر في احوال المختلفين فكل من خالف ممن يعرف نسبه ويعلم منشأه وعرف انه ليس بالامام
الذي دل الدليل على عصمته وكونه حجة وجب اطراح قوله ولا يعتد به ويعتبر اقوال الذين لا يعرف
نسبهم لجواز ان يكون كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ويعتبر اقوالهم في باب كونهم حجة **فان** قيل
فعلى هذا التقدير هل تراعون قول من خالفكم في الاصول ام تراعون قول من وافقكم فيها قلنا لا نراعي

قول من خالفنا في شيء من الاصول من التوحيد والعدل والامامة والارجاع وغير ذلك لان
جميع ذلك معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد ان يكون الامام قائلا بها فمن خالف
الامامية في شيء من هذه الاصول فينبغي ان يكون قوله مطرحا ويكون ذلك ابلغ من اطراح قول
من علمنا نسبه لان التعيين بخلاف الحق مثل التعيين بالنسب بل ذلك آكد لانه معلوم من طريق لا
يحتمل خلافه فان قيل ولم لا يجوز ان يكون الامام المعصوم مظهرا لبعض هذه المذاهب المخالفة
لمذاهب الامامية لضرب من التقية على ما يجوزون عليه ان كان قوله حقا فيما يرجع الى الفروع فلا يجب
ان يقطعوا على ان المعتبر قول الامامية قيل انما يجب اطراح قول من خالف في الاصول اذا علم انه
قائل به تدينا ومعتقدا فاما اذا جوزنا انه قائل به لضرب من التقية فيجب ان لا يطرح قوله ويعتبر
قوله وقول من جوزنا ذلك فيه مع اقوال المظهرين للحق ليصح لنا العلم بدخول قول الامام ع في جملة
اقوالهم فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف يعلمون ان قول الامام ع داخل
في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت الامامية في مسئلة نظرنا في تلك المسئلة فان
كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب وسنة مقطوع بها تدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا
على ان قول المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم
نظرنا في احوال المختلفين فان كان ممن عرفناه بعينه ونسبه قائلا بقول والباقون قائلون بالقول الاخر
لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة فان كان في الفريقين اقوام
لا نعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما نكون فيها مخيرين باي
القولين شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين اللذين لا ترجيح لاحدهما على الاخر على ما
مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول
اليه فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك
ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق
في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة
ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف
وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل يجوز ان يختلف الامامية

واذا كان لا بد ان يكون قائلا بها [?]

على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون قولهم على خلافه ومتى اجرتم ذلك كان في ذلك تعيين الامام وتمييزه وذلك لا تقولونه وان امتنعتم من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك قيل الذي نقول في ذلك انه لا يمتنع ما فرض في السؤال على وجه ويمتنع على وجه فالجائز من ذلك هو ان يجمع كل من عدا الامام على قول اذا لم نعرفهم كلهم باسمائهم ويجوز ان يكون الامام فيهم ومن جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون المنفرد الذي قال بالقول الاخر وهذا لا يؤدي الى العلم بعينه الامام وتمييزه والذي لا يجوز ان تكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم وانسابهم لانه متى كان كذلك علم به ان الامام هو الاخر وذلك ينافي غيبته فان قيل فاذا اتفق ما اجزتموه من القسمين كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور واظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما قد مضى القول فيه والا لم يحسن التكليف لا ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف الطائفة على قولين ولا يكون لاحد القولين ترجيح على الاخر ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما بان قلنا نكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان هذه المسئلة مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال ويكون من الامور المضيقة وانما يجوز ما قدمناه اولا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه ولا تنافي بين المسئلتين وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر يكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام نكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع فان قيل كيف تعلمون اجماع الامامية على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا متعذر مستحيل قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخلو من ان يريد

به الطعن في الاجماع على كل حال فان ذلك مما لا يصح العلم به على حال او يريد بذلك اختصاص
الامامية بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله يسقط لان من هو في اطراف الارض وفي
البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة العلماء منهم لان الذين تراعى اقوالهم هم العلماء دون العامة
الذين لا يعتبرون في هذا الباب ولهذا لا نشك في انه لا احد من العلماء في الارض من يعتقد الفرض في
غسل اعضاء الطهارة دفعتين بل يعلم اجماع العلماء في جميع المواضع على ان الفرض واحد من
الغسلات وكذلك نعلم انه ليس في الامة من يورث المال اذا اجتمع جد واخ للاخ دون الجد لان المتردد
بين العلماء والذين اجمعوا عليه القول بان المال اما للجد كله او بينهما ولا يقول احد ان المال للاخ
دون الجد ونظائر ذلك كثيرة جدا من المسائل التي يعلم اجماع العلماء عليها فمن اراد بهذا السؤال الحالة
ذلك فقد ابطل وان اراد اختصاص الامامية بالسؤال فذلك لا يختص بهم لان على كل احد من اعتبر
الاجماع مثل هذا السؤال بل ان كان ذلك محالا في الامامية لانتشارهم في البلدان لكان ذلك في
المسلمين كلهم اشد استحالة لانهم اكثر واشد انتشارا فعلم بذلك ان السؤال ساقط على الوجهين معا
فان قيل من الذي يجب ان يعتبر قوله اذا لم يتميز قول الامام المعصوم أقول جميع الامامية ام قول العلماء
منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يراعى قول العلماء الذين يعرفون الاصول والفروع دون العامة
والمقلدين وانما قلنا ذلك لان الذي قوله حجة اذا كان هو الامام المعصوم وكان هو عالما بجميع احكام
الشريعة ولا بد ان يكون عالما بالاصول فيجب ان يكون المراعى من يشتبه حاله بحاله ومن لا يعرف الاصول
ولا الفروع يعلم منه انه ليس بامام واذا علم انه ليس بامام معصوم وجب اطراح قوله ولا يلتفت اليه و
ليس لاحد ان يقول ان هذا يؤدي الى ان اصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الاصول ان
لا يعتد باقوالهم وفي ذلك اسقاط قول اكثرهم قلنا لا يلزم ذلك لان الفقهاء واصحاب الحديث على
ضربين ضرب منهم يعلم انه لا يعرف الاصول ولا كثيرا من الفروع فان ذلك لا محالة يجب اطراح قوله
لانه قد علم انه ليس بامام والضرب الاخر منهم لا يعلم ذلك من حالهم بل يجوز ان يكونوا مع كونهم
متظاهرين بالحديث والفقه قيمين بالاصول وعارفين فاذا شككنا في حالهم وجب اعتبار اقوالهم
لجواز ان يكون الامام في جملتهم والذي يجب ان يراعى اقوالهم فيه هو كل شيء لا يصح ان يعلم الا
من جهة السمع لان ما لا يعلم وجود المعصوم قبل حصول العلم به لا يصح ان يعلم بقول الامة التي قول المعصوم

داخل فيها وذلك مثل التوحيد والعدل وجميع صفات القديم لان العلم بان ههنا معصوما
يفتقر الى تقدم هذه العلوم ومتى لم يتقدم لا يمكننا ان نعلم ان ههنا معصوما لان ذلك فرع
على حكمة الله تعالى وعدله وانه لا بد ان يزيح علة المكلفين بنصب نبي لهم معصوم وذلك لا يمكن ان
يعلم بالاجماع على حال **فاما** النبوة فقد كان يصح ان يعلم باجماع الامة الذين قول المعصوم داخل
في جملتها لان ذلك لا يفتقر الى العلم بالنبوة لانا اذا علمنا ان الله تعالى حكيم وعدل لا بد ان نعلم انه
يزيح علة المكلفين في التكليف بنصب نبي معصوم لهم ليكونوا متمكنين ومزاحي العلة فيما كلفوه فاذا علمنا
ذلك على نبوة شخص يعلم باجماعهم نبوته **فان** قيل كيف يصح هذا القول والامام لا يعرف عينه الا
بنص الرسول لان الله تعالى يعلمه ذلك بالوحي والامام لا يوحى اليه فيعلم انه امام فكيف يدعي انه
امام وكيف يعلم صحة دعواه **قيل** له اما العلم بكونه اماما فقد يحصل لنا بالعلم المعجز الذي يظهره الله تعالى
على يده يتضمن تصديقه فيما يدعيه ويدعي هو انه الامام المعصوم الذي لا يخلو الزمان منه واظهار
المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين ايضا وقد دللنا على ذلك في كتاب تلخيص الشافي فاما
الامام نفسه فانما يعلم كونه اماما اذا كان ممن لا يوحى اليه على ما قرره في السؤال بقول نبي يتقدمه ثم
بنص هو على من بعده وكذلك في مستقبل الاوقات فاذا اجمعوا على قول كان معصوم العصر فيه على نبوة
نبي آخر علم صحة نبوته ولا يحتاج الى علم معجز بل كان ذلك كافيا في العلم بصدقه **وقد** يجوز ان يكون
الامام الاول نبيا لانه لا تنافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما واذا جاز ذلك فاذا فرضنا ان
اول الائمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة من يأتي في المستقبل بنص عليه وباعتبار
الاجماع الذي يدخل فيهم **فان** قيل هذا القول يؤدي الى ان العقل لا ينفك من السمع لانه اذا كان
لا بد للمكلفين من امام معصوم في كل حال وفي احوال التكليف ولا بد لهم من امام ولا يعلم كونه اماما
الا بنبوته او بنبوة من تقدمه فينص عليه فقد صار التكليف لا ينفك من السمع وذلك يأباه كثير منكم
قيل من اصحابنا من قال بذلك فعلى مذهبه سقط السؤال ومن قال انه لا يجوز ان يخلو العقل من السمع
فانما يريد بذلك السمع الشرعي الذي يتضمن العبادات والاحكام فاما سمعا يتضمن الدلالة على عين
الامام المعصوم فانه لا يجيز احد من الطائفة خلو التكليف منه وعلى هذا المذهب ايضا قد سقط السؤال
فاما كيفية اجماعهم فيكون على ضروب منها ان يجمعوا على مسألة قولا فيعلم بذلك صحة المسألة

ومنها ان يجمعوا عليها فعلاً فيعلم بذلك ايضاً صحتها **ومنها** ان يجمعوا عليها قولاً وفعلاً بان
يقول بعضهم ويفعل بعضهم فيعلم بذلك ايضاً صحتها ولا بدّ في هذه الوجوه كلها ان يعلم انهم لم يجمعوا
على ذلك بضرب من التقية لان ما يوجب التقية يحمل على اظهار القول بغير الحق وكذلك يحمل على كل
فعل وان كان الحق في خلافه فلذلك شرطنا فيه ارتفاع التقية **ومنها** ان يعلم رضاهم بالمسئلة
واعتقادهم بصحتها فان ذلك ايضاً يدلّ على صحتها وهذا الوجه لا يحتاج ان يعلم معه زوال التقية
لان الرضا من افعال القلوب والتقية لا تحمل على ذلك وانما تحمل على افعال الجوارح **ولا** يجوز ان
يجمعوا على الذهاب عما يجب ان يعلموه لان الامام يجب عندنا ان يكون عالماً بجميع ما نصب فيه وجعل
حاكماً فيه فلا يجوز ان يكون امر يجب ان يعلم فلا يعلمونه كلهم لان ذلك يؤدي الى نقض كون الامام
عالماً بجميع الاحكام ويؤدي ايضاً الى نقض كون المعصوم في جملتهم لان المعصوم لا يجوز ان يخل بما يجب
معرفته فاما ما لا يجب العلم به فلا يمتنع ان يذهب عن جميعهم لانه ليس ههنا وجه يوجب علمهم بذلك
واذا قلنا ان المراعى في اجماع الطائفة باجماع العلماء بالاصول والفروع فلا ينبغي ان يعتبر قول
من ليس هو من جملة العلماء فان كان ههناك من لا يعلم حاله وهل هو عالم بذلك ام لا ويكون قوله مخالفاً
لقول الباقين فينبغي ان يكون خلافه خلافاً لانا لا نأمن ان يكون ممن يعلم جميع ذلك واذا جوزنا
ان يكون عالماً بجميع ذلك جوزنا ان يكون اماماً واذا جوزناه اماماً لم يمكن اسقاط خلافه **واعلم**
ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلاً في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا
يكون اجماعاً ولاصحابنا في ذلك مذهبان **منهم** من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما
دليل يوجب العلم او يدلّ على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعاً ووجب التمسك بمقتضى العقل
من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم **وهذا** المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين
علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجاً عن القولين لان
ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما
والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضاً قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل
بما في العقل وذلك باطل بالاتفاق **ومنهم** من يقول نحن مخيرون في الاخذ باي القولين شئنا ويجري
ذلك مجرى خبرين تعارضا ولا يكون لاحدهما مزية على الآخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما **وهذا**

الذى يقوى فى نفسه ومتى قيل بالمذهب الاول فمتى فرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان
جائزا ويعلم باجماعهم صحة ذلك القول وان الاخر لم يكن صحيحا ووجب المصير اليهما اجمعوا عليه
وصح قلنا بالمذهب الاخير لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لدل ذلك
على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون فى العمل بايهما شاؤا واجماعهم على احدهما ينقض
ذلك ولسنا ممن يقول انهم يقولون بالقولين اجتهادا ثم تؤدى اجتهادهم الى احد القولين فيجمعوا
عليه لان ذلك انما يصح على مذهب من يقول بالاجماع ولم يراع قول المعصوم الذى نراعيه **فاما**
اذا اجمعوا على قول فلا يجوز ان يراعى الخلاف الذى يحدث بعده لان بالاجماع الاول علم قول
المعصوم فى تلك المسئلة واذا علم علم انه هو الحجة فكل قول يخالفه يجب ان يحكم بفساده وكذلك
اذا اجمعوا على قولين فاحداث القول الثالث والرابع ينبغى ان يكون فاسدا لان قول المعصوم
موافق للقولين والقول الثالث والرابع بخلافه فينبغى ان يحكم بفساده ولا يجوز ان تجمع الامة
على مسئلتين مخطئة فيهما لا على مذهبنا ولا على مذهب من خالفنا فاما على مذهبنا فلانه لابد
ان يكون قول الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون خطاء **واما** على مذهب مخالفينا فلا
يجوز ذلك قالوا لان النبى صلى الله عليه وآله نفى عنهم الخطاء خطاء عاما ولم يخص واحدا دون ما زاد عليه فوجب
نفيهما معا ولان فى ضمن ذلك الاجماع على نفيهما القول بما هو الحق مثال ذلك ان تفترق الامة
فرقتين فرقة تقول المال للاخ دون الجد فذلك خطاء لا محالة والاخرى تقول ان النصف للجد
لا محالة على جميع الاحوال لان فى القول بهذين المذهبين خروجا عن الاجماع الذى هو ان المال
اما للجد كله او هو لو احد منهم وذلك فاسد بالاتفاق **فصل** فيما يتفرع على الاجماع من حيث
كان اجماعا عند من قال بذلك كيف القول فيه على ما نذهب اليه فمن ذلك انهم اذا اجمعوا على الاستدلال
بدليل او دليلين هل يجوز ان يستدل بغير ما استدلوا به ام لا فالذى نذهب اليه انه لا يمتنع ان
يستدل بدليل اخر اذا كان مما يوجب العلم اما من جهة عقل او قرآن او سنة مقطوع بها وانما
قلنا ذلك لان اجماعهم على الاستدلال بدليل انما يدل على صحة ذلك الدليل وكونه موجبا للعلم
وذلك لا يمنع من ان يكون هناك دليل اخر لم يجمعوا عليه اللهم الا ان نفرض المسئلة فيقال فاذا
اجمعوا على انه لا دليل سواه هل يجوز الاستدلال بدليل اخر فنقول ح ان ذلك لا يجوز لان

اجماعهم على انه لا دليل غيرها استدلوا به يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة فلا يصح
الاستدلال بها فان قيل لو كان هناك دليل آخر لما وسع المعصوم الا بيانه ويترك الاستدلال
به حتى يستدل كل انسان آخر قيل له انما يجب ان يبين المعصوم ما يقف ازاحة العلة عليه وقد بين
ما هو دليل موجب للعلم وهو ما اجمعوا عليه فاما غيره من الادلة فقد سبق بانه من الله تعالى ومن الرسول
وجاز ان لا يجدد المعصوم بيانه وانما يجب عليه بيان ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه فان قيل
فعلى هذا كان يجوز ان لا يبين ايضا ما قد بيناه واجمعوا عليه لان هناك ما يقوم مقامه في ازاحة
العلة في التكليف وهو الذي استدل به من بعد قيل كذلك نقول ولو لم يبين اصلا شيئا اذا كان
هناك طريق للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جائزا سائغا وانما يجب عليه بيان ما هو موقوف
عليه ولا يكون هناك ما يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر خبر هل يقطع على صحة
ذلك الخبر ام لا وهل يعلم انهم قالوا ما قالوه لاجل الخبر ام لا فالذي نقوله في ذلك انهم اذا
اجمعوا على العمل بخبر خبر وكان الخبر من اخبار الآحاد لانه اذا كان من باب المتواتر فهو يوجب العلم فلا
يحتاج الى الاجماع فيكون قرينة في صحته فانه يحتاج ان ينظر في ذلك فان اجمعوا على انهم قالوا ما
قالوه لاجل ذلك الخبر قطعنا بذلك على ان الخبر صحيح صدق وان لم يظهر لنا من اين قالوه ولا ينصوا
لنا على ذلك فانا نعلم باجماعهم ان ما تضمنه الخبر صحيح ولا نعلم بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا
قالوا بما وافق مخبر الخبر بدليل آخر او خبر آخر اقوى منه في باب العلم او سمعوه من الامام المعصوم ع
فاجمعوا عليه لم ينقلوا ما لاجله اجمعوا اتكالا على الاجماع وكل ذلك جائز فيجب بذلك التوقف
في هذا الخبر ولا يقطع على صحته ويجوز كونه صدقا وكذبا وان قطعنا على ان مخبره صحيح يجب العمل به
ومتى فرضنا على انهم اجمعوا على انه ليس هناك ما لاجله اجمعوا على ما اجمعوا عليه غير هذا الخبر
فان هذا يوجب القطع على صحة ذلك الخبر لان ذلك يجري مجرى ان يقولوا اجمعنا لاجل هذا الخبر
لانه لا فرق بين ان يسندوا اجماعهم الى الخبر بعينه فيعلم به صحته وبين ان ينفوا اسناده الى سواه
فانه به يعلم ايضا صحته فان قيل كيف يجوز ان يجمعوا على مخبر خبر ثم لا ينقلوه اصلا وهو اصل
لصحة اجماعهم قلنا يجوز ذلك لان اجماعهم اقوى من ذلك لانه مقطوع به ولا يحتمل التاويل
ولو نقلوا ذلك الخبر لكان يجوز ان يصير خبرا واحدا فيخرج بذلك من باب كونه دلالة الى ان يو

علية الظن فيعلم بذلك ان الاجماع اقوى من فتيا ذلك القول اذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا **فالذي** نقوله ان القول اذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له مخالف احتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من نجوزه معصوما بخلافه لا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم نجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا على صحة ذلك القول **فان قيل** واي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم موافقه او مخالفه **قلنا** قد نعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته الدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم قوله بخلافه واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول **فان** فقدنا الطريقين معا ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك **ومن** قال من اصحابنا على ما حكيناه عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عليه من حيث ان من سبب تغيبه هو المسبب لفوت ما يتعلق بمصلحته فيكون قد اتي فيه من قبل نفسه كما ان ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام وامره ونهيه قد اتي فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول يجب ان يتوقف في ذلك القول ويجوز كونه موافقا لقول الامام ومخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدل على وجوب انتقاله عنه **وقد** قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك

الكلام في القياس

فصل في ذكر حقيقة القياس واختلاف الناس في ورود العبادة به

حد القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس لا فرق في ذلك بين ان يكون القياس عقليا او شرعيا وانما يختلفان من وجوه اخر سنذكرها لا تؤثر في ان الحقيقة ما قلناه **والذي** يدل على صحة ما قلناه من الحد ان الانسان متى اثبت للفرع مثل حكم الاصل كان قائسا ومتى لم يثبت له مثل حكمه وان علم جميع صفاته لا يكون قائسا فانا نعلم بذلك ان الحقيقة ما قلناه والاثبات الذي ذكرناه لا مرجع الى عرف الشرع عبارة عن العلم وما جرى مجرا من الاعتقاد ثم الخبر تابع لذلك وهو في اصل اللغة عبارة عن الايجاد كما يقال اثبت السهم

في الفرع اسم اي وجد تمرنم يعبر عن الاعتقاد والظن والخبر لكن بعرف الشرع يجب ان يقتصر على ما
قلناه وفي الناس من قال حد القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع بعلة جامعة بينهما وهذا
ايضا نظير لما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة احصر لان قولنا المقيس والمقيس عليه يغني عن ذكر علة
جامعة بينهما لان لفظة المقيس يتضمن انه جمع بينهما بعلة فلا يحتاج ان يذكره في اللفظ لانه متى لم يكن
جمع بينهما بعلة لا يكون ذلك قياسا وقد اكثر الفقهاء والاصوليون في حد القياس واحسن الالفاظ
ما قلناه وللقياس شروط وهي انه لا بد ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه في حكمه معلوما ومع
يعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي الحق احدهما بالاخر وان كان القياس عقليا فلا بد
من كون العلة في الاصل معلومة كونها علة وان كان شرعيا اجاز الفقهاء ومن اثبت القياس ان
تكون مظنونة ويخالف القياس العقلي السمعي فيما يرجع الى احكام العلة لان العلة العقلية موجبة
ومؤثرة تاثير الايجاب والسمعية عند من قال بها ليست كذلك بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة
بالاختيار ولا دخول للايجاب فيما يجري هذا المجرى وهي في القياس العقلي لا تكون الا معلومة وفي
السمعي لا يجب ان تكون معلومة بل يجوز ان تكون مظنونة ومتى علمت العقلي علة الحكم بها ولم يحتج في
تعليق الحكم عليها الى دليل مستانف وليس كذلك علة السمع فانها عند اكثرهم لا يكفي في تعليق الحكم
بها في كل موضع ان يعلم بل يحتاج فيها الى التعبد بالقياس وعلة السمع قد تكون ايضا مجموع اشياء
وقد يحتاج الى شروط في كونها علة وقد يكون علة في وقت دون وقت وفي عين دون اخرى والوقت واحد
عند من اجاز تخصيص العلة وقد تكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا واشباهه يفارق فيه
علة العقل لعلة الشرع واختلف الناس في القياس في الشريعة فمنهم من نفاه ومنهم من اثبته واختلف
من نفاه فمنهم من احال ورود العبادة به جملة وانكر ان يكون طريقا لمعرفة شيء من الاحكام وربما احاله
من حيث تعلق بالظن الذي يخطئ ويصيب او من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام وتناقضها ومنهم من
ابطله من حيث لا سبيل الى العلم بما له يثبت الحكم في الاصل ولا الى غلبة الظن في ذلك لفقد دلالة او
امارة تقتضيه وهذه الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ابو عبد الله ومن الناس من اجاز التعبد به ونفاه
من حيث وقعت الشريعة على وجه لا يسوغ معه القياس وهذه الطريقة محكية عن النظام وذهب بعض
اصحاب الظاهر من داود وغيرهم الى انه لا يجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على ادون البيانين بيانه مع قدرته

على اعلامها ومنهم من نفاه مع اجازته ورود العبادة به من حيث لم يثبت التعبد به او من حيث ورد السمع بخلافه **فاما** من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلا وهم شذاذ غير محصلين ومنهم من اثبته سمعا وزعم ان العقل لا يدل على ثبوته وهم المحصلون من مثبتي القياس وفيهم الكثرة من الفقهاء والمتكلمين وكلامهم اقوى شبهة **والذي** نذهب اليه وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رحمه الله في كتابه في ابطال القياس ان القياس محظور استعماله في الشريعة لان العبادة لم تأت به وهو مما لو كان جائزا في العقل مفتقر في صحة استعماله في الشرع الى السمع القاطع للعذر ويلحق بهذا في القوة الطريقة التي كان ينصرها شيخنا رحمه الله من منع حصول الظن وفقد الامارات التي يحصل عندها الظن وذكر المرتضى رحمه الله ان هذه الطريقة بعض القوة ونحن نتكلم على هذه المذاهب كلها على وجه الاختصار ثم نبين نصرة ما اخترناه من بعد ان شاء الله

فصل في الكلام على من احال القياس عقلا على اختلاف عللهم **اما** من احاله عقلا من حيث لا يمكن ان يكون طريقا لمعرفة الاحكام فنحن اذا بينا ان ذلك ممكن جرى مجرى سائر الادلة من النصوص وغيرها من الكتاب والسنة والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به انه لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله على تحريم المسكر من الانبذة وبين ان ينص على تحريم الخمر وينص على ان العلة في تحريمها شدتها او يدلنا بدليل غير النص على انه حرم الخمر لهذه العلة او ينصب لنا امارة تغلب عند نظرنا فيها ظننا ان تحريمها لهذه العلة مع ايجاب القياس علينا في الوجوه كلها لان بكل طريق من هذه الطرق نصل الى المعرفة بتحريم النبيذ فمن دفع جواز العبادة باحدها كمن دفع جواز ورودها بسائرها **ولما** ذكرناه امثاله في العقليات لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض الطرق بين ان نعلم فيه سبعا مشاهدة وبين ان نعلمه بخبر يوجب العلم او بخبر يقتضي الظن ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه السبع او ينصب لنا امارة على تلك الصفة **فاما** من احاله من حيث تعلق بالظن الذي يخطي ويصيب فينتقض قوله بكثير من الاحكام في العقل والشرع يتعلق بالظن الا ترى انا نعلم بالعقل حسن التجارة عند ظن الربح ونعلم قبحها عند الظن بالخسران ونعلم قبح سلوك الطريق عند غلبة الظن بان فيه سبعا او لصا او ما يجري مجراهما ونعلم وجوب النظر في طريق معرفة الله عند دعاء الداعي والخاطر الذي يحصل عنده الظن والخوف ووجوب معرفة الرسل

والنظر في مجراهم على هذا الوجه فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان يحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن بانها في جهة مخصوصة وتقدير النفقات وارش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين ويجب ان يعلم ان الظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب الحكم على نحو ما ذكرناه ويساوي هذا الوجه العلم لانه لا فصل بين ان نظن جهة القبلة وبين ان نعلمها في وجوب التوجه اليها وكذلك لا فصل بين ان نظن الخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يثبت العلم من وجوه اخر ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به او يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم بعينه ولا بد ايضا ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او تفصيل والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا او متمكنا من العلم به لم يكن حاله من الاقدام فيما يعتد به وجرى مجرى الا يكون قادرا لانه متى لم يعلم الفعل ويميزه لم يتمكن من القصد اليه بعينه والظن لا يميز الاشياء وانما تتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان مجوزا كونه غير واجب فيكون متى اقدم عليه مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على ذلك في القبح يجري مجرى الاقدام على ما يعلم قبحه ومتى علم كونه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على جملة او تفصيل لانه لو كان ظانا لوجه وجوبه كان مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه وعاد الامر الى تجويزه كونه غير واجب وهذه الجملة اذا تؤملت بطل بها قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون ضد ما نعتقده نهاية البعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد يكون تارة العلم واخرى الظن لاننا اذا ظننا في طريق سبعا وجب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه معلوم لا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن غير متعلق العلم لان الظن يتعلق بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح سلوك الطريق والقول في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا فاما من منع من القياس من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام فاعتماده على ان يقول اذا كان للفرع شبه باصل محرم واصل محلل فلا بد على مذهب القائلين بالقياس من رده اليهما جميعا وهذا يؤدي في العين

الواحدة الى ان يكون محرمه محللاً ومن اثبت القياس يقول في جواب ذلك ان كان الفرع مشبهاً لاصل محرم واصل محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم من اشبه عنده الاصل المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد في ذلك وان اشبه الاصلين المختلفين عند واحد فهو عند كثير منهم يكون مخيراً بين الامرين فايهما اختار لزمه كما يقال في الكفارات الثلث ولا تضاد في ذلك وعند قوم منهم انه لا بد في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على احدهما دون صاحبه فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق اليه غلبة الظن في الشريعة وهي الطريقة التي حكيناها عن شيخنا رحمه الله فوجه اعتماده عليها ان نقول قد علمنا ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على اصل بعلة او شبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا يخ ان يكون طريق اثبات كونها علة العلم او الظن والعلم لا مدخل له في هذا الباب وجميع من اثبت القياس في الشرع الا الشذاذ منهم يجعلون العلة المستخرجة المستدل عليها تابعة للظن وانما يجعلها معلومة من طريق الاستخراج من جهة اعتقد ان العلل الشرعية ادلة توصل الى العلم كالعقليات وقول هؤلاء واضح البطلان لا معنى للتشاغل به ولانا اذا بينا ان الظن لا يصح حصوله في علل الشرع فالاولى ان لا يحصل العلم وان كانت العلة تثبت علة بالظن فنحن نعلم ان الظن لا بد له من امارة وطريق والا كان مبتدأ الاحكم له وليس في الشرع امارة على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف يصح ان يظن ذلك وليس هذا ما لا يزالون يمثلون به من ظن الربح والخسران في التجارة او الهلاك وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات وارش الجنايات التي يستند الظن فيها الى عادات وتجارب وامارات معلومة متقررة ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها ربحاً ولا خسراناً وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطباً ومن لم يعرف العادة في القيم ويمارسها لا يظن ايضاً فيها شيئاً وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تاملته وجدته مستنداً الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات على وجه ولا سبب ولقوة ما اوردناه ما قال قوم من اهل القياس ان العلل الشرعية لا تكون الا منصوصاً عليها اما صريحاً او تنبيهاً ونزل الباقون رتبة فقالوا لا تثبت الا بادلة شرعية

والذي يمكن ان يعترض به على هذه الطريقة ان يقال من اعتمد هذه الطريقة على
هذا التلخيص لا بد من ان يكون مجوزاً للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن
الذي منع من حصوله ولا بد من ان يقول ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول بالنص
عليها وتعبد بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول
لو نص الله تعالى على العلة في تحريم مثلاً الخمر وذكر انها الشدة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها
وان لم يتعبد بالقياس لانه يجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد وان كان هذا غير صحيح لان
العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في
صفة فيكون في احدهما داعياً الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا معروف
في الدواعي ولهذا جاز ان نعطي لوجه الاحسان فقيراً دون فقير ودرهماً دون درهم وفي حال
دون حال وان كان فيما نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه فاذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه
اذ قد بينا ان ما له كان صلاحاً وداعياً الى الفعل لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا الحكم
وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثاً وذلك انه يفيدنا ما لم نكن
نعلمه لولاه وهو ما له كان الفعل المعين مصلحة وفي الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك
فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستأنف وان كان وارداً بعلة
الترك وجب التخطي من غير دليل مستأنف وفصل بين الامرين بان ما له يترك احدنا الفعل له
يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته ويأكل شيئاً حلواً ولا يجب هذا
في الفعل لانه قد يفعل الفعل الامر يثبت في غيره وان لم يكن فاعلاً له وهذا صحيح لا شبهة فيه متى
كان النص الوارد بالعلة كاشفاً عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصاً
بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد تتفق تارة وتختلف وجوه المصالح وتختلف الدواعي
مع اتفاق وجوه المصالح واقوى ما يدخل على هذه الطريقة ان يقال قد بينتم استناد الظنون
الى العادات والتجارب وان الشرع لا يتم ذلك فيه وهذا صحيح فلم انكرتم ان يحصل فيه طريقة يحصل

عندها الظن وان لم تكن عادة ولا تجربة بل يجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا
مثل ان يجد العصير المسماة خمراً يحصل على صفات كثيرة فتكون مباحة غير محرمة فمتى وجد فيها
الشدة المخصوصة حرمت ومتى خرجت عن الشدة بان تصير خلاً احلت فيظن عند ذلك ان العلة هي الشدة
لان الذي ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن التعبد بالقياس
ان نحمل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع على الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع
هكذا اذا راينا بعض صفات الاصل هي المؤثرة في الحكم المعلل دون غيره كانت بان نجعل علة
اولى من غيرها وقوي الظن في انها العلة مثال ذلك انا اذا اردنا ان نعلل ولاية المراة على نفسها و
ملكها لامرها وجدنا بلوغها هو المؤثر في هذا الحكم مع تساوي احوالها في الحرية والعقل دون
كونها مزوجة لان التزويج متى اعتبر لم يوجد له تاثير في باب الولاية وما يرجع اليها وللبلوغ التاثير
القوي فيها جعلناه العلة دون التزويج **ويكفي** ان نبطل المعتمد في هذه الطريقة لزعمهم ان الظن
اذا استند في بعض المواضع الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا على هذا الوجه وان العادة لا يقوم
مقامها غيرها فانهم لا يجدون معتصماً **ويمكن** ايضاً ان يقال لهم خبرونا عمن ابتداه الله تعالى كاملاً
عاقلاً في بعض الدور ومعه صاحب المجالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع الاخبار عنها الا
انه وجد صاحب المجالس معه حتى دخل عليه بعض الناس انصرف وخرج عن الدار وهو مع دخول غيره
من الناس لا يفارق مكانه اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان يقوى في ظنه ان علة خروج صاحبه
انما هي دخول ذلك الرجل فان قالوا لا يصح ان يغلب ما ذكرتم في ظنه طولبوا بما يمنع منه ولن يجدوه
وان جازوه بطلت عليهم ذكر العادات والتجارب في باب الظنون وقيل لهم فما تنكرون من ان يكون
هذه حالة الظنون في الشرع **ويمكن** ان يقول من نصر الطريقة التي قدمناها ان ما فرضتموه من
جلوس بعض الناس عند من لم يعرف العادات وانصرافه اذا دخل عليه انسان آخر وتكرر منه ذلك
وانما يغلب على ظنه كون دخول صاحبه علة لخروج الاخر لان ذلك يصير عادة وليس يلزم فيمن عرف
عادة في شيء بعينه ان يعرف العادات كلها الا ترى ان العادات تختص البلاد والازمان ولا تكاد
تتفق على حد واحد فكذلك القول فيما فرضتموه في السؤال **فاما** طعن مثبتي القياس على الطريقة
المتقدمة وتصحيحهم غلبة الظنون في الشريعة بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم

وتدينهم يخبرون عن انفسهم بالظنون ويعملون عليها ومثل هؤلاء اوطائفة منهم لا يجوز ان
يكذبوا على نفوسهم فكيف تدفع الظنون وهذه حالها فليس بشئ لان لمن نفى الظن ان يقول ليس
الكذب هؤلاء المجتهدين في انهم يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما الكذب هم في قولهم انه ظن وقع
عن امارة والعلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ والعلم والظن ليس بضروري فكان القوم سبقوا
الى اعتقادات ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون وليست
كذلك على انه هذا يرجع عليهم فيمن يدعى من اهل القياس ان على الاحكام ادلة توجب العلم فيقال
لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بما يجدونها عليه من
السكون وهم مع ذلك كذبة وهكذا السؤال عليهم في المخالفين لهم في اصول الديانات اذا ادعوا
العلم بمذاهبهم وسكونهم الى اعتقادهم فلا بد لهم في الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكذبوا
في انهم معتقدون وانما غلطوا في ان تلك الاعتقادات علوم فاما طريقة النظام ومن تابعه في
ابطال القياس فاعتمادهم على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس فالذي
يعولون عليه ان يقولوا وجدنا الشرع واردا باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب القضاء
على الحائض في الصوم واسقاطه عنها في الصلوة وهي اوكد من الصوم وايجابه على المسافر القضاء
فيما قصر من الصلوة وكايجاب الغسل بخروج الولد والمني وهما انظف من البول والغائط اللذين
يوجبان الطهارة واباحة النظر الى الامة الحسناء والى محاسنها وحظر ذلك من الحرة وان كانت
شوهاء قالوا فكيف يسوغ القياس فيما هذه حاله ومن حقه ان يدخل فيما يتفق فيه احكام المتفقات
وتختلف احكام المختلفات وهذا لا يصح اعتماده في نفي القياس وذلك ان للمثبته ان يقول اما
الطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان في الحكم والمختلفين لا يتفقان في الحكم فغلط والصحيح
ان يقال ان المتفقين لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما وكذلك المختلفان لا يتفقان في
الحكم الذي يقتضيه اختلافهما لان المراعى في هذا الباب هو الاسباب والعلل والاحكام التي
يجب اتفاق المتفقات فيها واختلاف المختلفات هي الراجعة الى صفات الذات وانما وجب ذلك
فيها لان المتفقين قد اشتركا في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا في ذلك فلا بد مما ذكرناه
فاما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو موقوف على الدلالة فان اتفق المختلفان في علته

الصوم واسقاطه عنها صح

وسببه تتفقان فيه وان اختلف المتفقان فيهما اختلفا وعلى هذا لا ينكر ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصوم والصلوة معا واتفقا في ذلك ان يختلفا في حكم آخر يوجب في احدهما الاعادة ولا يوجبها في الآخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من آخر وقد زال التناقض لان القضا اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط معتبر وفي العقل مثال لذلك لانا نعلم ان النفع المحض اذا حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون لا قبيحا لان وجه قبحه هو كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح لان ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله **فان** كان ما اورده النظام مانعا من القياس الشرعي فيجب ان يمنع من القياس العقلي ايضا على انه قد اعترف بورود النص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين ولم يلزمه ان يكون متناقضا وان لا يسوغ القياس واعتذر له بما يعتذر به للنصوص **فان** قال اني لم اوجب التناقض في هذه الاحكام فلزمني ذلك في ورود النص بها وانما منعت دخولها هذه من التطرق بالقياس اليها **قيل** ليس يمنع ما ظننت امتناعه اذا نصب الله تعالى لقضا الصوم امارة توجبه واخلى قضا الصلوة من مثلها على ان للقوم ان يقولوا انا لا نثبت القياس في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه ما اورده انما هو بخلاف القياس فلا يسوغ دخوله فيه ان يمتنع فيه من القياس وفيما جرى مجراه فلم اذا امتنع القياس في هذه الامور امتنع في غيرها **فاما** من نفى القياس واعتمد في نفيه على ان الحكيم لا يجوز ان يقتصر على ادون البيانين رتبة مع قدرته على اعلاهما وان النصوص ابلغ في البيان من القياس فيجب ان تكون العبادة في معرفة الاحكام مقصورة عليها **فالكلام** عليه ان يقال له اول ما في كلامك انه اعتراف بان القياس يوصل به الى الاحكام لانه لا يجوز ان تقول انه اخفض رتبة في باب البيان من غيره الا والتبيين يقع به واذا ثبت كونه بيانا فما الذي يمنع من العبادة به وان كان ادون رتبة لما يعلمه الله تعالى من صلاح المكلف فيه وانه اذا توصل الى الحكم به ولحقته المشقة في طريق كان اقرب الى فعله واستحق عليه من الثواب ما لا يستحقه لو وصل الى معرفته بالنص على انه يلزم على هذه العلة ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه اقوى في البيان من العلم المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لابد له من المناقضة لانه يتعلق كثيرا من الاحكام في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة

وتقدير النفقات وجزاء الصيد وما اشبه ذلك فاذا جازت العبادة بالظنون في هذه الاحكام مع امكان ورود البيان فيها بالنص الموجب للعلم ولم يكن خارجا عن الحكمة جاز مثله في سائر الاحكام فاما من نفى القياس من حيث لم يأت العبادة به ولم يقطع السمع العذر في صحته فهو الصحيح الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس متى جاز في العقل ورود العبادة اذا تعلقت به مصلحة في التكليف فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي لانه يجري مجرى سائر الافعال الشرعية اذا جاز في العقل ان تدخل في العبادة لبعض المصالح فلا بد في استعمالها من دليل سمعي والذي يلزمنا ان نورد ما يعتمده مثبتوه من الطرق التي ظنوا انها ادلة عليه سمعية ونبين انها ليست بادلة ولا موجبة للتعبد به فاما من يذهب الى ان العبادة وردت بما يمنع منه فهو ايضا مذهبنا ونحن نبين في الفصل الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه ان شاء الله تعالى **فصل** في ان القياس في الشرع لا يجوز استعماله الذي في المنع من استعمال القياس في الشريعة طريقان احدهما انه اذا ثبت جواز العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في الشرع دليل على ان القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة المتواتر بها ولا من الاجماع **وانما** قلنا ذلك لانا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيها ما يدل على وجوب العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدلون بها من ظاهر القرآن على وجوب العمل بالقياس ونبين انه لا دلالة في شيء منها والسنة على ضربين متواتر واحاد **فالتواتر** يوجب العلم الضروري على مذهب الخصم وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يختلجنا فيه الشك وكان مما يستدل على صحته اذا كان شرط التواتر فيه **والضرب** الاخر اخبار الاحاد فالقسم الاول مفقود في الاخبار التي يستدل بها على صحة العمل بالقياس لانها ليست معلومة جملة لا ضرورة ولا استدلالا والقسم الاخر لا يجوز استعماله في هذه المسئلة لانها من باب العلم دون العمل وخبر الواحد يوجب غلبة الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلا خلاف **واما** الاجماع فليس فيه بعضه لان هذه مسئلة خلاف ونحن نبين ما يدعونه من اجماع الصحابة ونتكلم عليه ان شاء الله **والطريقة** الثانية ان نقول قد ورد الشرع بما يمنع من العمل بالقياس واقوى ما اعتمد في ذلك اجماع الطائفة المحقة وقد ثبت ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطاء على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم مجمعون

على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع لمن يذهب الى مذهب
الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلام وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار بمثلهم لان
من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير او التفسيق لا يدخل قوله في جملة من يعتبر اجماعهم
ويجعله حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة التي
نعلم كون الامام في جملتهم على انا كما نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس كذلك نعلم ان من مذهب
ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق عليهما السلام نفي القياس وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة
للمخالفين فيه كتظاهرها عمن ذهب اليه في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما هذا الامر الا مستحسن المكابرة
وقد علمنا ان قولهما حجة وقول كل واحد منهما لانهما الامامان المعصومان ولا يجوز عليهما الخطأ
في الفعل والاعتقاد **وقد** اعتمد من نصر هذه الطريقة التي ذكرناها على آيات ليس فيها ما يدل
على ذلك مما يمكن الاعتماد عليه وعلى جميعها اعتراض فمن ذلك تعلقهم بقوله تعالى لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله وان القياس تقدم بين يدي الله ورسوله **وهذا** غير معتمد لان للمخالف ان يقول
اذا دلنا الله تعالى على صحة القياس لم يكن استعماله تقدما بين يدي الله ولا بين يدي رسوله وصار ذلك
بمنزلة ما نص عليه وانما يكون تقدما بين ايديهما لو قيل به من غير دلالة ولا استناد الى علم **وتعلقوا**
ايضا بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وللمخالف ان يقول
ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم علينا انا نعلق الاحكام
بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي
مثلنا به من العقليات **وتعلقوا** بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وقوله
اليوم اكملت لكم دينكم وللمخالف ان يقول ان القياس اذا دل الله عليه واوجب العمل به فقد دخل
في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع فيه تفريط لان الكتاب قد دل على صحة اجماع الامة ووجوب اتباع
السنة فاذا علمناه بالاجماع والسنة صحة القياس جاز اضافة هذا العلم والبيان الى الكتاب
وان كان على سبيل الجملة دون التفصيل لانه ليس يمكن ان يدعى ورود الكتاب بكل شيء مفصلا فصار
العامل بالقياس عاملا بما امر الله تعالى به في كتابه وبينه واكمله وهذه الجملة تنبه على طريقة الطعن
فيما جرى هذا المجرى من الاستدلالات فانهم يتعلقون بشيء كثير من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه

فصل

فصل في ان العبادة لم ترد بوجوب العمل بالقياس الذاهبون الى القول بالقياس في الشرع
فريقان احدهما يوجب العمل به عقلا وهم الشذاذ على ما ذكرناه والاخرون يوجبون العمل به سمعا
وان لم يثبتوه عقلا ونحن نفسد كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه **فاما** من اثبته عقلا فالاصل
في الكلام عليه ان يقال ان الفعل الواجب لا بد من ان يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب لانه لو لم يكن
كذلك لم يكن بالوجوب اولى من غيره وما له يجب الفعل ينقسم قسمين **احدهما** صفة تخصه ولا يتعداه
الى غيره وذلك جميع الواجبات العقلية نحو رد الوديعة والانصاف وشكر المنعم **والاخر** ان يكون
وجوبه لتعلقه بغيره على سبيل اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا اخر او يمتنع عن قبيح وليس
يكون كذلك الا بعد ان يختص في نفسه بصفة تدعو الى اختيار ما يختار عنده وهذا القسم
على ضربين **احدهما** يعرف بالعقل كوجوب معرفة الله تعالى لان جهة وجوبها متقررة في العقل وهو
ان يكون عندها اقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح وكعلمنا ايضا بان الرسول لا يجوز
ان يكون على احوال ينفر عن القبول منه نحو الفسق والاحوال الدنية المستخفة ومثل ما الحقه
بالمعرفة من وجوب الرياسة لكونها لطفا لانه مستقر في عقل العقلاء ان الناس في الجملة لا يجوز
ان يكونوا مع فقد الرؤسا في باب الصلاح والفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم **والضرب**
الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم
وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب **وتارة** يرد بالوجوب فيعلم عنده وجه
الوجوب واحد الامرين يقوم مقام الاخر في العلم بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب
الا على جهة الجملة وان ورد بوجه وجوبه مفصلا او مجملا علمنا وجوبه مفصلا لان العلم بوجوبه لا بد
فيه من التفصيل لتنزاح علة المكلف في الاقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا و
مفصلا ويقوم احد الامرين مقام الاخر فلو قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها
لعلمنا وجوبها ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح او تدعو الى
واجب **فاما** ما قلناه اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا
فهو ان من علم بالفعل رد الوديعة مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك
من علم الفعل ظلما علم قبحه فان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح وكما وجب هذا فهكذا ايضا مثـ

علم كون الفعل الذي هو ردّ الوديعة واجبا علم ردّ الوديعة فتعلّق كلّ واحد من الامرين بصاحبه
كتعلّق صاحبه به **فان** قيل من اين قلتم انّ الواجبات في الشرع لا تجب الّا لكونها الطافا ثمّ
من اين قلتم انّ ذلك لا يعلم من حالها الّا بالسمع ليتمّ ما ذكرتموه **قلنا** لانّ وجوبها اذا ثبت وكان
لا بدّ له من وجه لم يخل من القسمين اللذين قدّمناهما وهما امّا صفة تخصّ الفعل ولا يتعدّاه او تتعلّق
بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيّات الوجه الاوّل لانّها لو وجبت لصفة تخصّها تجري
مجرى ردّ الوديعة في انّه وجه الوجوب لوجب ان يعلم تلك الصفة ويعلم وجوبها متى علمناها لانّه
لا يصحّ ان يجب لصفة تخصّها ولا تخصّها ولا يصحّ ان يعلم علّتها ولا يعلم وجوبها وقد علمنا انّ
الصلوة وساير الشرعيّات يعلم بالعقل صفاتها وان لم يعلم وجوبها فدلّ ذلك على بطلان القسم
الاوّل ولم يبق الّا الثاني **واذا** ثبت انّها تجب للالطاف ولم يكن في العقل دليل على انّ وقوع
بعض الافعال ممّا يختار عنده فعلا آخر لانّ العقل لا يدلّ على ما يختاره الانسان او لا يختاره
ولانّ دلالة العقل ابدا طريقها واحدة ولم يصحّ ان يدلّ على الشيء ونفيه والحكم وضدّه كما تراه في
الشرائع من اختلاف المكلّفين في الناسخ والمنسوخ فلم يبق الّا انّ الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه
لما احتيج في معرفة المصالح الشرعيّة الى بعثة الانبياء عليهم السلام **فان** قالوا العقل يقتضي في كلّ
شبيهين ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان يحكم في الارز بحكم البرّ عقلا وان لم يأت السمع
قيل لهم الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما يعلم انّ الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه
او يكون في حكم الموجب عنه نحو علمنا بانّ ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالما او
ما شارك ردّ الوديعة في هذه الصفة كان واجبا فامّا العلل التي هي امارات فلا يجب بالاشتراك
فيها المشاركة في الحكم لانّ العقل لا يعلم به كونها علّة ولو علم كونها علّة لم يجب فيما شاركه فيها
مثل حكمها لانّ المصالح الشرعيّة مختلفة من حيث تعلّقت بالاختيار فلا مدخل للايجاب فيها
ولهذا جاز ان يكون الشيء في الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان والاوقات
في ذلك **فان** قال اذا حرّم الله تعالى الخمر ورأيت التحريم تابعا للشدّة يثبت بثبوتها ويزول بزوالها
علمت انّ علّة التحريم الشدّة ولا احتياج الى السمع كما لا احتياج في العقليّات اليه **قيل** له ليس
يكون ما ذكرته من الاعتبار اقوى من ان ينصّ الرسول صلعم في الخمر انّ علّة تحريمها هي الشدّة وقد بيّنّا

ان ذلك لا يوجب التخطي ولا يقتضي اثبات التحريم في كل شديد الا بعد التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يتفق في المصلحة وان وافق في الشدة وبينا ان النص على العلة الشرعية يجري مجرى النص على الحكم في امتناع التخطي الا بدليل مستانف فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن نذكر قوي ما اعتمده ونتكلم على شيء منه احدها ما اعتمدوه قوله تعـ فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا والاعتبار هو المقايسة لان الميزان يسمى معيارا من حيث يقيس به مساواة الشيء بغيره ولما روي عن ابن عباس من قوله في الاسنان اعتبروها بالاصابع التي ديتها متساوية وربما استدلوا بالاية على وجه آخر فقالوا قد دل الله تعـ بهذه الاية على ان المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم وذلك انه قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فذكر ما حل بهم ونبه على علته وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك يحذر من مشاركتهم في السبب فلو لم تكن المشاركة في السبب تقتضي المشاركة في الحكم ما كان لهذا القول معنى والكلام على ذلك ان يقال لهم ما تنكرون ان يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه الحكم بالقياس وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره واطلاقه لانه لا يوصف من يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده ويتدبر امر منقلبه ويتعظ بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس في العلوم واثبات الاحكام من طريق القياس ويقل فكره في معاده وتدبره فيقال انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقد يستوي في العلم بحال الشيء واثبات حكمه اثنان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذه العبرة وقال الله تعـ وان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت بمثله اللغة ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار في المقايسة لم يكن في الاية دلالة على ما ذكر منها من امر الكفار وظنهم ان حصونهم مانعتهم من الله تعـ ووقوع ما وقع بهم فكانه قال الله تعـ فاعتبروا بذلك يا اولي الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعـ لو صرح بعقب ما ذكر من حال الكفار بان يقول فقيسوا في الاحكام الشرعية واجتهدوا لكان الكلام لغوا لا فائدة فيه فلا يليق بعضه

بعض وجب انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظ للقياس
بالاطلاق فهذا ما تنكرون انا نستعمل موجب الاية بان نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبتها
الاحكام الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس فهذا سنا وبينكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس
الذي تناوله الاية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان يقولوا
نحن نجمع بين الامرين لانهما متنافيان والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا ارجح من
حيث كان فيه اثبات للاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه انما يصح متى ثبت
كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتفرقة فاما الخلاف فيهما هل يثبتان او يثبت احدهما فلا ترجيح
يمكن في ذلك **ويقال** لهم في تعلقهم بالاية ثانيا اذا كان الله تعالى قد نبه على ما زعمتم بالاية على
ان المشاركة في السبب والعلة تقتضي المشاركة في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل فعل الذين
اخبر الله تعالى عنهم في الاية يحل بهم مثل ما حل بهم فان قالوا كذلك بينا لهم بطلان قولهم ضرورة وبينا وجوب
من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وان لم يصبه ما اصابهم وهذا من ضعيف ما يتمسك به
وتعلقوا ايضا بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم وقوله تعالى وعلى الموسع
قدره وعلى المقتر قدره قالوا والمثلية والمقدار طريقه غالب الظن وبقوله فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن **وهذه** الايات لا تخلو ان يكون
المستدل بها يعتمد بها في جواز التعبد بالظنون او في وجوب التعبد بها فان كان الاول كان ذلك
صحيحا وذلك مما قدمنا جوازه وان اراد الثاني كان ذلك باطلا لانه ليس اذا ثبت التعبد في شيء
بغالب الظن ينبغي ان يحمل غيره عليه لان ذلك يصير قياسا وكلامنا في مسئلة القياس فكيف يستدل
بالشيء على نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المثلية والعدل منصوص عليه فعلى هذا سقط السؤال
وتعلقوا ايضا بان قالوا قد ظهرت عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم عليه نحو اختلافهم
في مسئلة الحرام والجد والمشركة والايلاء وغير ذلك ورجوع كل منهم في قوله الى طريقة القياس لانهم
اختلفوا في الحرام فقالوا باربعة اقاويل **احدها** انه في حكم التطليقات الثلث وذلك مروي عن امير
المؤمنين عليه السلام وزيد وابن عمر **والقول** الاخر قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفارة وهو المحكي عن
ابي بكر وعمر وابن مسعود وعائشة **والثالث** قول من جعله ظهارا وهو المروي عن ابن عباس وغيره

والرابع قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروي عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا
فمنهم من لغاه ومنهم من جعلها واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول الرابع
حكي في المسئلة قول خامس عن مسروق وهو انه ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله تعالى ووجوده كعدمه
واختلافهم ايضاً في الجد ظاهر وكذلك ما عددناه من المسائل وانما شرحنا مسئلة الحرام لان الخلاف
فيها اكثر منه في غيرها **قالوا** وقد علمنا انه لا وجه لاقاويلهم الا طريقة القياس والاجتهاد لان
من جعل الحرام طلاقاً ثلثاً معلوم انه لم يرد انه طلاق ثلث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق
الثلث وجار مجراه وكذلك من جعله يميناً وظهاراً ومحال ان يريد الا الشبه دون ان يكون عنده يميناً
او ظهاراً في الحقيقة **ولانه** قد نقل عنهم النص الصريح في انهم قالوا بذلك قياساً لان من ذهب
الى ان الجد بمنزلة الاب نص على انه مع فقد الاب بمنزلة ابن الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس
بان قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل اب الاب اباً وقد علمنا انه لم
يرجع في ذلك الى نص لان الجد لا نص عليه في الكتاب فلم يبق الا سلوكهم فيه طريق التمثيل والمقايسة
وثبت ايضاً عمن قال بالمقاسمة بين الاخ والجد انه شبههما بغصني شجرة وبجدولي نهر وهذا يبطل
قول من يدعي انهم قالوا ذلك على طريق الصلح والتوسط ولانه اقل ما قيل فيه او حكموا بحكم العقل
او لنص خفي ويبطل ذلك زايداً على ما تقدم انهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج
وتحليلها كمسئلة الحرام والايلاء ولان ما يقال من طريق الصلح لا يفرع عليه ويبنى بحسبه المذاهب
لانهم اختلفوا في مواضع لا يصح ان يقال فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا فيما زاد على اقل
ما قيل **وقالوا** ايضاً باقاويل كلها خارجة عما في اصل العقل ولو قالوا ايضاً لنص لوجب ان يظهر
لان الدواعي الى اظهاره قوي واذا ثبت ذلك من حالهم فهم بين قائل بالقياس ومصوب لقائله
غير منكر عليه فصاروا مجمعين على القول به واجماعهم حجة ولا يجوز ان ينعقد على خطاء فيقال لهم لنا في الكلام
عليكم وجهان **احدهما** ان نبين بطلان ما حكمتم به وقطعتم عليه من ان القول في المسائل التي ذكرتموها
لم يكن الا بالقياس ونبين انه يحتمل ان يكون النص اما بظاهره او دليله والاحتمال في هذا الموضع
يكفي ويأتي على استدلالهم **والوجه** الاخر ان ننازع فيما ادعيتموه من ارتفاع النكير للقياس ونبين
انه ورد عنهم من ذلك ما في بعضه كفاية وابطال القول من يدعي خلافه **ولنا** ايضاً اذا سلمنا انهم

قالوا

قالوا في تلك المسائل بالقياس وتجاوزنا عن الخلاف في ارتفاع النكير وفرضنا انه لم يكن ان نقول
ارتفاع النكير لا يدل في كل موضع على الرضاء والتسليم وانما يدل على ذلك اذا علمنا انه لا وجه
لارتفاعه الا الرضا فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه غير ان هذه الطريقة توحش من
خالفنا في هذه المسألة لانها تطرق عليهم فساد اصول هي اهم اليهم من الكلام فيها وينبغي ان يتجافى
عن هذا الكلام في هذا المعنى ويقتصر على الوجهين اللذين قدمناهما لان الكلام في هذا الوجه
له موضع غير هذا هو اليق به وقد ذكرناه في كتاب الامامة مستوفى فيقال لهم لم زعمتم ان القول
في المسائل التي عددتموها انما كان بالقياس فلم نجدكم اقتصرتم الا على الدعوى المجردة من برهان
ولم اذا اختلفوا وتباينت اقوالهم وجب ان تستند تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون ان الاختلاف
في المذاهب المستندة الى النصوص ممكن كامكانه في المستندة الى القياس ولم انكرتم ان يكون كل واحد
منهم انما ذهب الى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد انه دال على ما ذهب اليه **فان** قالوا لو كانوا
قالوا بذلك للنصوص لوجب ان تنقل تلك النصوص وتشتهر لان الدواعي تقوى الى نقلها والاحتجاج
بها **قلنا** اول ما نقوله انا لم نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه المسائل نصوصا صريحة استدلوا
بها على المذاهب التي اعتقدوها بل الزمناكم ان يكونوا اعتمدوا فيها ادلة النصوص التي تحتاج فيها الى
ضرب من الاستدلال والتأول سواء كانت تلك النصوص على هذه نصوصا ظاهرة للكل معلومة للجميع او كانت
مخصصة فلا يجب ان تعرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه **على** انا نقول لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على
علة قياسية لوجب نقلها وظهورها لان الدواعي الى نقل مذاهبهم تدعو الى نقل طرقها وما به احتجوا
وعليه عولوا وما نجد في ذلك رواية فان كان فقد ما اعتمدوه من دليل النص وارتفاع روايته دليلا
على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب ان يكون فقد الرواية عنهم تتضمن انهم قالوا بذلك قياسا دليلا
على القول به من طريق النصوص **فان** قالوا الفرق بين الامرين ان القياس لا يجب اتباع العالم فيه والنصوص
يجب اتباعه فوجب نقل النص ولا يجب مثله في القياس **قلنا** اطلاقكم ان القياس لا يجب فيه الاتباع
لا يصح على مذاهبكم بل يجب فيه الاتباع اذا ظهر وجه القول به وامارات غلبة الظن فيه وانما لا يجب القول
به بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه القول لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه
الانتقال عما كان عليه **ولولا** هذا ما حسنت مناظرة اصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض

ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسئلة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها لفقوتها
عندهم ولم يرو عن احد منهم العلة التي من اجلها جعله طلاقا ثلثا او ظهارا او يمينا على انه
انما يجب على المعتقد للمذهب ان يظهر وجه قوله عند المناظرة والحاجة الداعية اليه فاما ان
يكون يظهر وجه القول كظهور القول والمذهب فغير واجب وكيف يقال ذلك ونحن نعلم ان كثيرا
من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت عنهم مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم والدليل
القاطع من غير ان يظهر عنه او ينقل ما كان دليله بعينه ولاي طريق قال بذلك المذهب واعتقده
فان قالوا فهؤلاء تناظروا ورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بنص قلنا ليس يمكن ان يحكى
عنهم في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل انهم اجتمعوا فيها للمناظرة ومنازعة وحاج بعضهم بعضا
ورد بعضهم على بعض ولم يذكروا ادلة النص ولا وردت بشيء من ذلك رواية واكثر ما روي ايضا
هذه المذاهب الى القائلين بها على انهم ان كانوا تناظروا وتنازعوا فلا بد من ان يظهر كل واحد منهم
وجه قوله سواء كان نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول
وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احدا من الفقهاء ينازع خصومه ويرد مذاهبهم عليهم على سبيل
المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة من اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علله و
تهذيبها والاحتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد رواية منهم بوجه قياسهم والعلة التي من اجلها
جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ينفى عنهم القول بالقياس ان كان ما فرضوه
صحيحا فان قالوا من شان العلماء ان يذكروا النصوص الشاهدة لاقوالهم ومذاهبهم ليرتفع عنهم
التهمة في البناء او القول بغير دليل قلنا ومن شانهم ان يذكروا الوجه القياسي المصحح لمذهبهم
ليرتفع عنهم التهمة وبعد فلعل القوم كانوا آمنين من ان يتهموا بالتخرص والاعتقادات المبتدأة
فلم يحتاجوا الى ذلك فان قالوا ليس نجد في نصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على
هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها الا ان يدعوا نصوصا غير ظاهرة بان يختص كل واحد منهم
بها فيظهر بطلانه لان قولكم لكل احد يلزم ان يكون تلك النصوص قد اشيعت واظهرت لنعلم ونعرف
والاظهر في ذلك ابطال الشريعة او اكثرها قلنا انا ما ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب
الى مذهبه الدليل عليه من جهة النص وانما الزمناكم تجويز سبب كل قائل منهم بوجه اعتقده دليلا

قد يجوز ان يكون فيه مخطئا ومصيبا ولو اخطأت الجماعة في استدلالها على اقوالها الآواحدا فيها لم يضرنا فيما قصدناه لان الذي امن من اجماعهم على الخطاء لا يؤمن من اجماع اكثرهم فقد كم نصوص الكتاب والسنة ادلة لتلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه اللهم الا ان يريدوا انا فقدنا ما يمكن التعلق به او الاعتقاد فيه انه دليل فهذا اذا ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك وكيف يحاط علما بمثله ويقطع عليه هل هذا الا تحجر في الشبه طريف وليس يجب في الشبه ما يجب في الادلة فان تلك تنحصر والشبه لا تنحصر على انا نقول وما تجد لقول كل واحد من الجماعة علة تقتضي القول بمذهبه فيجب ان يبني اعتقادهم في هذه المذاهب على العلل القياسية فان قالوا انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل ما حكي من المذاهب الا انتم تجدون ما يمكن ان يجعل علة ويعتقد عندهم كذلك قلنا وكذلك نقول لكم فيما تقدم على انا نقول لهم لم انكرتم ان يكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلاث انما قال بذلك من حيث جعله ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة ولها احكام الطلاق عند كثير منهم من غير اختيار والشبه ورجع في ذلك الى النص في الطلاق وادخله في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال انه يمين يرجع ايضا الى نص الكتاب الذي يرجع اليه القائلون في زماننا بان الحرام يمين وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك ثم قوله بعده قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وان النبي صلى الله عليه وآله حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل على اختلاف الروايات في ذلك فانزل الله فيهما ما تلوناه وسماه يمينا بقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدخل فيما يتناوله اللفظ ومن عجيب الامر انهم يجدون كثيرا من الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسئلة ويعولون على هذا الظاهر ويتعجبون ان يكون بعض الصحابة يرجع في شيء من المذاهب التي حكوها الى النص ويقطعون على انه لا مخرج لها الى النصوص وهذا يدل على قلة التامل ويمكن ايضا مثل ذلك فيمن ذهب الى انه ظهار وان يكون اجراه مجرى الظهار في تناول الاسم له وان كان لفظه مخالفا للفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق واجريت مجراه وكذلك لفظ الحرام مخالف لليمين واجري في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه ذهب الى الطلاق والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلث ذهب الى الاكثر والاعم وكل هذا يمكن ان يتعلق فيه بالظواهر والنصوص وتكفي الاشارة الى ما يمكن ان يكون متعلقا وليس يلزم ان تكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا

فاما

فاما قول مسروق فواضح انه لم يقله قياسا وانه انما لم يجعل لهذا القول تاثيرا تمسكا بالاصل في الحكم او ببعض الظواهر الحاظرة لتحريم الحلال فان قالوا لو كانوا رجعوا في هذه الاقوال الى الظواهر والنصوص او ادلتها على ما ذكرتم لوجب ان يخطئ بعضهم بعضا لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال قلنا لا شيء ابلغ في التخطئة من المجاهرة بالخلاف والفتوى بخلاف المذهب وهذا قد كان منهم وزاد بعضهم عليه حتى انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف من الله فاما السباب واللعن والشتم والرجوع عن الولاية فليس يجب عندنا بكل خطاء وسنبين القول في ذلك اذا تكلمنا على الطريقة التي نذكرها عنهم في الاستدلال فيما بعد ان شاء الله فاما قولهم في الاستدلال انهم جعلوه طلاقا تمثيلا وتشبيها فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما يتناوله الاسم بناء على انهم لا يبعدون ان يحكوا عنهم انهم قالوا قلنا كذا تشبيها بكذا وانما روي انهم جعلوا الحرام طلاقا وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما من اي وجه فعلوا ذلك وهل الحقوه به تمثيلا وتشبيها او في تناول الاسم له فليس بمنقول على انه لا يمتنع ان يشبه الشيء بالشيء ويذكر له نظيرا لا على سبيل المقايسة بل على سبيل التعريف والافهام فيقول من ينفي القياس مثلا المصافحة والمعانقة تجريان مجرى المجامعة في نقض الطهر وان لم يكن حاملا لهما عليها بالقياس بل يذهب الى تناول ظاهر اللفظ للكل فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة بناء على ان القياس ليس هو ان يقول القائل الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره مما تناول النص تحريمه بل القياس هو ان يثبت للمسكوت عنه حكم مثل حكم المنطوق بحكمه لعلة جمعت بينهما وتكون العلة معلومة متميزة مستدلا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل وهذا مما لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعي مع ذلك التصريح منهم بالقياس فاما ادعاؤهم انهم صرحوا بالقياس وتعلقوا في ذلك بما روي عن ابن عباس من قوله الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وما روي من التشبيه بغصني شجرة وبجدولي نهر فلا تعلق بمثله لان اول ما فيه انه لا يجب ان يعتمد في ايجاب العمل بالقياس على وجه احد غير مقطوع به لان هذه المسئلة من المسائل المعلومة التي لا يعتمد فيها الا الادلة الموجبة للعلم وما رووه عن ابن عباس وغيره من اخبار الاحاد التي لا يقطع بها فكيف يستدل بها لو كان فيها دلالة وهي غير معلومة وليس لاحد ان يدعي الاجماع على صحة الاخبار من حيث تلقوا هذه الاخبار بالقبول وادعوا تواترها وانتشارها

الذي لم

وذلك انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب الفرائض فلا شبهة في انها اخبار آحاد ولا فرق بين من يدعي تواترها وبين من يدعي تواتر جميع اخبار الآحاد التي ظهرت بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم وان كانت اصولها آحاداً **فاما** الاجماع والتلقي بالقبول فانه غير مسلم لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار الا ما كان منهم في خبر الوضوء من مس الذكر وقوله انما الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الآحاد وقد علمنا ان هذه الاخبار التي ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يوجب العلم ولا يثبت بمثله الاصول التي طريقها العلم **فان** قالوا خبر مس الذكر والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث قطعوا على صحته وانما عملوا به كما يعملون على اخبار الآحاد **قلنا** وهكذا خبر غصن الشجرة وما يجري مجراه فليس يمكن بين الامرين فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجة بما رووه وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دليل على قولهم لان اكثر ما في الرواية عن ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى كما حكم في ابن الابن وليس في الرواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلة قياسية اوجبت الجمع بينهما وظاهر نكيره يحتمل ان يكون لان ظاهراً من القول اوجب عنده اجراء الاب مجرى الجد كما ان ظاهراً آخر اوجب اجراء ابن الابن مجرى الابن للصلب **الا** ترى انه يحسن من نافي القياس العامل في مذهبه كله على النصوص ان يقول لمن جعل الفرق في حكم الملامسة ما بين انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا توجب انتقاضه بالقبلة وهو يذهب الى ان الذي يقتضي الجمع بينهما ظاهر قوله تعالى اولامستم النساء فلا يمنع ان يكون ابن عباس انما دعا زيداً الى القول بالظاهر وقال له اذا اجريت ابن الابن مجرى ابن الصلب لوقوع اسم الولد عليه وتناول قوله يوصيكم الله في اولادكم لهما فاجر ايضاً الجد مجرى الاب لوقوع اسم الاب عليهما **وقد** روي عن ابن عباس في ذلك التعلق بالقرآن صريحاً على ان ظاهر قول ابن عباس يشهد لمذهبنا لانه نسب زيداً الى مفارقة التقوى ودخوله بالله تعالى فلولا ان زيداً عنده كان في حكم العادل عن النص لم يصح منه اطلاق ذلك القول لان من يعدل عن موجب القياس على اختلاف مذاهب مثبتيه لا ينسب الى مفارقة التقوى لان اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطأه يقول انه معذور ولا يبلغ به الى هذه الحال **فاما** ذكرهم غصن الشجرة وجداول النهر فلا يوجب القول بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريباً للقول من الفهم وتنبيهاً عليه من غير ان يجعلوا ذلك علة موجبة للحكم كما يفعل المعلم مع المتعلم من ضرب الامثال وتقريب البعيد وازالة

اللبس عن المشتبه وكيف يصح ان يدعي في ذلك انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان القدر الذي اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصح ان يكون عند احد اصولاً في الشريعة يقاس عليها وتثبت الاحكام لها على ان الوجه في ذكرهم لما حكي ظاهر وذلك انهم توصلوا بما ذكر منهم الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفى والصقهما به نسباً ثم رجعوا في توريثه الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهنا كما يتنازع رجلان في ميراث ميت فيدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الآخر فيصح لمن اراد اعتبار امرهما ان يعد الآباء بين الآخر بين كل واحد منهما ويحصيهم ليعلم ان الاقرب هو من قل عدد الآباء بينه وبين الميت دون من كثر عددهم بينه وبينه وله ايضاً ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظائر وان كان كل ذلك مما لا يثبت به التوريث وانما يعرف به الاقرب والميراث يثبت بالنصوص فاما الوجه الثاني من الكلام على استدلالهم هذا ان نقول لهم لم زعمتم ان النكير مرتفع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم القول بالقياس ذمه وتوبيخ فاعله والازراء عليه فروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا تصريح منه ع بانه لا قياس في الدين وروي عنه ع انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وهذا اللفظ يروى عن عمر ايضاً وما روي عنه ع في ذم القياس والذم لفاعله اكثر من ان يحصى وروي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وروي عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي قال المقايسة وروي عن شريح انه قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وروي عن عمر ايضاً انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار وعن عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس ان الله تعالى قال لنبيه احكم بينهم بما اراك الله ولم يقل بما رأيت وروي عنه ايضاً انه قال لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ص

انه قال لهم

بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وروي عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وروي عن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين
وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس و
يقول اول من قاس ابليس وروي عنه انه كان لا يكاد يقول شيئا برايه وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين
وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برايه **واذا**
كان القوم قد صرحوا بذم القياس وانكاره هذا التصريح فكيف يدعي ارتفاع نكيرهم واي نكير يجاوز
ما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتاولوا الالفاظ التي رويناها ويتكرهوا التاويل فيها او
يتعسفوه مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه ليسلم لهم ما حكوه
من قولهم بالرأي والقياس **لان** ذلك انما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل
للتاويل وكان يجري مجرى دلالته على ذلك فاما قد بينا ان جميع ما تعلقوا به من اختلافهم في مسألة
الحرام وغيرها من المسائل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهر في الدلالة عليه وبينا بمشية الله
مثل ذلك في تعلقهم بالرأي واضافة الاحكام اليه وانه لا ظاهر له في الدلالة على القياس فضلا عن ان
يحمل التاويل فلا وجه لتاويلهم ما رويناه من الاخبار لا سيما وجميعها له ظاهر في نفي القياس لا بد
لهم من العدول عنه **اذا** صح تاويلهم فكيف يعدل عما له ظاهر في الدلالة على امر لاجل ما لا ظاهر له ولو
تساوى الامران في الظاهر ايضا لم يكن ان يحملوا اخبارنا على التاويلات التي ذكروها ليسلم دلالة
ما تعلقوا به على القياس ولو كانوا بذلك اولى منا اذا تاولنا ما رووه وحملنا على ان القول منه
انما كان بالنصوص وادلتها ليسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس **وما** لا يزالون يتعلقون به في
ذلك من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له فلا بد من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم
من استعمال القياس فقد علوا بالباطل وذلك انا لا نعلم انهم استعملوا القياس ضرورة او من وجه
لا يسوغ فيه التاويل ولا يدخله الاحتمال وانما ادعى ذلك عليهم وتعلق مدعيه بما لا ظاهر له ولا
شهادة فيه بالقول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا فكيف يصح ما ذكروه **وهذه الجملة**
ذكرناها تسقط قولهم ان الرأي الذي ابوه هو الذي يصدر عن الهوى والذي يستعمل في غير موضعه
وان امير المؤمنين عليه السلام انما نفى ان يكون جميع الدين يؤخذ قياسا وكذلك ابو بكر انما استكبر استعماله

الرأي في كتاب الله على وجه لا يسوغ فيه الى غير ذلك مما يقولونه ويفزعون اليه لان كل ذلك منهم
عدول عن الظاهر وتخصيص لاطلاقه وتأول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على صحة القياس وقول
القوم بربما الا يحمل التاويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا واحتياطا للدين حتى لا يقول
الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة وظاهر النصوص وذلك ان التشدد لا يجوز
ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله تعالى او فسح فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق
ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تاملهما والتعلق
بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس والرأي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين تاليان
للكتاب والسنة والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم مع تسليم ارتفاع النكير لم انكرتم ان يكون بعض الصحابة
الذين حكينا عنهم الاختلاف في مسألة الحرام وغيرها قد رجع في مذهبه الى القياس وهو من كان قوله
منهم ابعد من ان يتناوله شيء من ظواهر الكتاب والسنة وان يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم الى النصوص
وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم يظهر وجه قوله ولا علمت الجماعة انه قاله قياسا ولو علموا
بذلك لانكروه غير انهم لا يعلمونه واحسنوا الظن بالقائل وظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق يخالف
القياس وليس يجب ان يكون وجه قول كل واحد منهم على التفصيل معلوما للجماعة ومتى اوجبوا ذلك
وادعوه طالبناهم بالدليل على صحته ولن يجدوه وهذا ايضا مما لا انفكاك لهم منه واستدلوا
ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالرأي واضافة المذاهب اليه ولفظة الرأي اذا اطلقت لم يفد
القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه العلم لا يضاف الى الرأي جليا كان الدليل او خفيا فلا يبقى
من ذلك الا القول من طريق القياس والاجتهاد والاخبار الواردة في ذلك كثيرة نحو ما روي عن
ابي بكر في الكلالة انه قال اقول فيها برأيي وقول عمر اقضي فيها برأيي وقوله هذا ما رأى عمر ونحو قول امير المؤمنين
في امهات الاولاد كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن ثم رأيت بيعهن وهذه الجملة تدل على القياس والاجتهاد
من الوجه الذي ذكرناه في اطلاق لفظ الرأي واضافة المذهب اليه ولانه ايضا لو كان رجوعهم فيما ذكرناه
من اختلافهم الى طرق العلم لما صح منهم الرجوع من رأي الى رأي ولا التوقف فيه وتجويز كونه صوابا
وخطاء ولا ان يمسكوا عن تخطئة المخالف والنكير عليه لان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز
ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف اقوالهم فقال لهم قد ادعيتم في معنى الرأي ما لا يصح لان الرأي

اذا اطلق تناول كل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي يصح فيه اعتراض الشبهات
واختلاف اهل الاسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال
بها الا ترى انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى القطع
على عقاب الفساق وان كان ذلك متوصلا اليه بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة
يرى الوضوء بنبيذ التمر وان ذلك رايه كما يقال ان ذلك مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس
واجتهاد **ويقال** ايضا ان القضاء بالشاهد واليمين راي الشافعي ومالك وان كان مرجعهما فيه الى
الخبر وان الاقراء التي تعتبر في العدة على راي ابي حنيفة الحيض وعلى راي الشافعي وغيره الاطهار وان كان
رجوع كل واحد منهما في ذلك الى ضرب من الاستدلال يخالف القياس **واذا** كان معنى الراي المستفاد
به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصحابة اقوالها الى الراي دلالة على ما توهمه
خصومنا من القياس لانهم لم ينصوا على ان الراي الذي ارادوه هو الصادر عن القياس دون غيره واذا لم
ينصوا والقول محتمل لما يقولونه لم يكن للخصم فيه دلالة **فان** قالوا ان كان القول في الراي على ما ذكرتم
فلم لا يقال ان المسلمين يرون ان التمسك بالصلوة والصوم وما اشبه ذلك من الامور المعلومة **قلنا**
انما لا يقال ذلك لما قدمناه من ان لفظ الراي يفيد الامور المعلومة من الطرق التي يصح ان يعترض فيها
الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة من واجبات العقول
الى الراي كقبح الظلم ووجوب الانصاف ورد الوديعة ولا يضيفون ايضا اليه العلم بدعاء الرسول صلعم الى
الصلوات الخمس وصوم شهر بعينه اما لانه معلوم ضرورة او باستدلال لا يدخل فيه شبهة وكذلك
ايضا لا يضيفون اليه ساير الامور المعلومة بالادلة التي لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوة
والصوم والعلم بنبوة الرسول صلعم وصدق دعوته وقد بينا انهم يطلقون الراي في القول بالعدل والقدر
وغير ذلك **فان** قالوا انما صح ان يقول العدلي فلان يرى القدر ويقول القدري فلان يرى العدل لان
كل واحد منهما ينسب صاحبه الى القول بغير علم وان اجتهد فشبهه بالقول بالراي الذي هو القياس **قيل**
لهم هذا الاطلاق الذي حكيناه ليس يختص بواحد دون اخر بل العدلي يقول في نفسه وفيمن يقول
بقوله انه يرى العدل وكذلك القدر والارجاء وساير ما حكيناه من المذاهب على ان العدلي لا يرى ان
القدري قائل بالقدر الا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قائل عن اجتهاد يقتضي غلبة الظن حتى

يطلق عليه لفظ الرأي المحض عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس **فان** قالوا كيف يصح
ان يكونوا زعموا في اختصاص الرأي بما ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا قال هذا مذهب اهل الرأي
وقال اهل الرأي كذا لم يفهم عنه الا القياس دون غيره **قيل** هذا تعارف حادث في اهل القياس
لانه حدث الاختلاف بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته آخرون غلب على مثبتيه الاضافة الى
الرأي ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس معنا عن
احد من الصحابة انه قال انا من اهل الرأي واكثر ما رووه قولهم رأينا كذا وكان رأيي ورأي فلان كذا
وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف اللفظة من التعارف ما ليس هو في جميع تصرفها ويكون الاضافة
الى الرأي قد غلب فيها ما ذكروه وان لم يغلب في قولهم رأيت كذا وكان كذا من رأيي **هذا** مما لا يمكن
دفعه فانه لا شبهة على احد في ان قولهم فلان من اهل الرأي لا يجري في الاختصاص بالاضافة الى
الاجتهاد والقياس مجرى قولهم رأي فلان كذا وكان رأي فلان ان يقول بكذا وان الثاني لا تخصيص
فيه تخصيص وان كان في الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المؤمنين عليه السلام كان رأيي
ورأي عمر الا يبعن اي مذهبي وما افتي به وكذلك قول ابي بكر اقول فيها برأيي اي ما اعتقده واداني
الاستدلال اليه وكذلك قول عمر اقضي فيها برأيي **فان** قالوا لو كان الامر على ما ذكرتم فلم قالوا
ان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والادلة والنصوص لا يكون فيها خطاء
قيل قد يخطي المحتج بالكتاب والسنة والمستدل بادلتهما بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثلا
يقدم مؤخرا او يؤخر مقدما او يخص عاما او يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يعمل على ما هنالك
اولى منه فيكون الخطاء منه ومن الشيطان فالكتاب والسنة وان لم يكن فيهما خطاء فالمستدل بهما
قد يخطي من حيث قلنا على انا اذا تأملنا المسائل التي قالوا فيها بما قالوه واضافوه الى رأيهم وجدنا
جميعها اما مخرجا من ادلة النصوص فالمذاهب فيها متعلق بغير القياس **اما** بيع ام الولد فيمكن ان
يقول من منع منه على ما روي عنه من قوله ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة وبما روي عنه
في مارية القبطية لما ولدت ابراهيم اعتقها ولدها **ومن** ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق باشياء
منها ان اصل الملك جواز التصرف والولادة غير مزيلة للملك بدلالة ان لسيدها وطؤها بعد
الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطي وهو الملك **ومنها**

انه لا خلاف في ان عتقها بعد الولادة جائز ولو كان الملك زائلا لما جاز العتق ومنها قوله تعالى احل الله البيع يتعلق بعمومه في كل موضع الا ما اخرجه الدليل فلعل من اجاز البيع في الصدر الاول تعلق ببعض ما اشرنا اليه واعتمده ومن تأمل احتجاج امير المؤمنين عليه السلم في بيع امهات الولد وجده مخالفا لطريقة القياس لان المروى عنه انه قال سوغ كتاب الله بجواز بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول ابي بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها برأيي فان كان حقا فمن الله وان كان خطاء فمني هو ما عدا الوالد والولد فليس يجوز ان يكون الرأي الذي ذكروه هو القياس لان السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا مدخل للقياس فيها وانما المرجع فيها الى المواضعة وتوقيف اهل اللسان وكتاب الله تع يدل على معنى الكلالة لانه تع قال يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وما تولى الله تفسيره والفتوى به لم يدخله الرأي الذي هو الاجتهاد والقياس ويبين ذلك ايضا قول النبي صلعم لعمر وقد كرر عليه السؤال عن الكلالة يكفيك اية الصيف وهذا يدل على ان الاية بعينها تفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روى عن ابن مسعود وانه سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا ولم يدخل بها فردد السائل شهرا ثم قال اقول فيها برأيي فان حقا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان عليها العدة ولها الميراث ولها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق بما قضيت فسر عبد الله في ذلك ان لقول عبد الله ظاهرا في كتاب الله يمكن ان يرجع اليه وهو عموم قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لان عموم الاية تقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص بالجملة من لم يسم لها صداقا ويمكن ان يكون اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم ولم يخص من لم يطأها زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر بقوله تع فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف وذلك موجب لمهر المثل لان المسمى لا يتجاوز ولا يعتبر فيه العرف واذا كان لكل حكم افتى به وجه في الظاهر فما السبب في القطع على قوله بالقياس فان قيل لم ردده شهرا ولم قال وان كان خطأ فمني فكيف يكون الحكم المأخوذ من ظاهر الكتاب خطاء قلنا يجوز ان يكون توقفه وترداده للسائل لطلبه ما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا لما لعله ان يعثر عليه مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ان يكون ايضا انه لم يتعين عليه فرض القضا

لوجود غيره من علماء الصحابة فآثر طلب السلامة بالاعراض من الجواب في الفتيا ثم لما الحوا عليه
وسالوه اجاب **فاما** قوله ان كان خطاء فمني فيمكن ان يكون لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى
من الظاهر من دليل مخصص او رواية يقتضيه من الرسول في مثل ما سئل عنه يخالف قضيته او غير ذلك
مما يكون العدول اليه اولى **على انهم** يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السؤال عن قوله ان كان
خطاء فمني وكيف نسب نفسه الى الخطا وهو مجتهد فلا بد لهم من الرجوع الى تجويزه على نفسه التقصير في
طلب خبر لو استقصى لظفر به وما جرى مجرى ذلك ومتى تاملت جميع المسائل التي حكى عنهم اختلاف
القول فيها الى رايهم وجدت لها مخرجا في الظواهر وطرقا تخالف القياس **فاما** قولهم ولو كان
رجوعهم في ذلك الخطر في العلم لما صح منهم الرجوع الى آخر ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطاء وصوابا
من بعيد ما يقال وذلك ان الرجوع عن المذاهب وادلتها لا يدل على القول فيها بالقياس والظن
لان ذلك قد يصح فيما طريقه العلم والادلة الا ترى ان القائل بالجبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك
قد يعدل عن القطع على عقاب الفساق من اهل القبلة الى القول بالارجاء وساير مسائل الاصول ذلك
ممكن فيها فليس التنقل من راي الى آخر دلالة على ما ظنوه **واما** التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا
للاستدلال والتامل كما يتوقف الناظرون في كثير من مسائل الاصول التي يتوصل اليها بالادلة
المفضية الى العلم ويتثبتون تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة الحق **فاما** تجويز كونه خطاء و
صوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود او ان ذلك يحسن ان يقال بحيث يكون التجويز لورود
ما هو اولى من الظاهر ثابتا لان الناظر ربما كان متهما نفسه بالتقصير ومجوزا ان يكون في المسئلة
مخصص او معنى يقتضي العدول اليه لم يمعن النظر في طلبه والفحص عنه **واما** قولهم ولا ان يمسكوا
عن تخطئة المخالف والنكير عليه لان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد
منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا يجوز
ان يكون كل واحد تعلق بطريقة من الظاهر وادلة النصوص اعتقدها دليلا ولا شبهة في ان
الادلة لا تتناقض الا ان ما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه **فاما** الامساك عن التنكير
والتخطئة فلم يمسكوا عنهما والعلم بان بعضهم خطأ بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا فاذا صح احد
الامرين كذا صح الاخر ويدل على ما ذكرناه ما روي عن امير المؤمنين ع وقد استفتاه عمر في امراة

من راي الى

وجد اليها فالقت ما في بطنها وقد امضاه كافة من حضر من الصحابة بان لا شيء عليه فانه مؤتمن عليه ان كان هذا اجتهادا فهم قد اخطاوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا تصريح بالتخطئة والخبر الذي رويناه متقدما عنه يشهد بذلك وهو قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وروى عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج ما جعل المال نصفين وثلثا وروى عنه انه قال من شاء باهلته ان الجداب وقد رويت المباهلة عن ابن مسعود ايضا في قصة اخرى وروى عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا تصريح بالتخطئة والتخويف بالله ثم في المقام على المذهب والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار واضح في هذا الباب وروي عن عايشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى ما باعه باقل مما باعه به قبل ان يقبض الثمن انك ان لم تتب فقد بطل جهادك مع النبي صلعم وقيل لابن المسيب ان شريحا قضى في مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطأ شريح وفي هذا من الاخبار ما لا يحصى كثرة وفيما اوردناه كفاية لما اردناه فاما ما لا يزالون يتكرهونه ويتعسفونه من تاويل هذه الاخبار التي ذكرناها مثل قولهم في قصة المجهضة ولدها ان الخطاء والغش انما اراد به ترك ما هو الاولى في النص والمذهب وان ابن عباس دعا الى المباهلة لانه خطا في اجتهاده نفسا من خطأ في ذلك لا في نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ وفي خبر احباط الجهاد ان ذلك مشروط بان يكون ذاكرا للخبر المقتضى لخلاف قوله الى غير ذلك مما يتناولون به الاخبار الواردة في هذا المعنى فكل ذلك عدول عن ظواهر الاخبار وحملها على ما لا تحتمله وذلك انما يسوغ ان ساغ متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من جهة لا يحتمله التاويل فاما ولا شيء نذكر في ذلك الا وهو محتمل للتصويب وغيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للالتفات الى تاويلاتهم البعيدة فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمنع من ان يكون في جملة المسائل ما الحق فيه واحد فلا يسوغ في مثله الاجتهاد واكثر ما تقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها وهذا لا يدل على ان سائر المسائل كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسائل التي روينا فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد الا يرون انه لا نص في شيء منها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها

من مسائل الاجتهاد واذا لم يتميز من غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه واشتراك الكل في جواز الاجتهاد
فيه والمنع منه **واستدلوا** ايضا بان قالوا الذين يخالفونهم في هذه المسائل التي اضافوها الى
ارائهم وامثالها من ان يكونوا ذهبوا اليها من طرق الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس
ولو كان الاول لوجب ان يكون الحق في واحد من الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون ما عدا المذهب الواحد
الذي هو الحق منها باطلا خطأ ولو كان كذلك لوجب ان يقطعوا ولاية قائله ويبرؤا منه ويلعنوه ولا
يعظموه الا ترى انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة ورجعوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب
الاجتهادات لو كان الكل واحدا لفعلوا في جميع فعلا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يحسن
ان يولي بعضهم بعضا مع علمه بخلافه عليه في مذهبه كما ولى امير المؤمنين ع شريحا مع علمه بخلافه له في كثير
من الاحكام وكما ولى ابو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد فلولا اعتقاد المولي ان المولى محق وان الذي ذهب
اليه ان كان يخالف المذهب صواب لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا ويحيل عليه بها وقد كانوا
يفعلون ذلك وكذلك كان يجب ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفه فيها لما تمكن من ذلك وان
ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثم رجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا
مختلفة ولم ينقض على نفسه ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يسغ ذلك **وايضا** فقد اختلفوا
فيما لو كان خطأ لكان كبيرا نحو اختلافهم في الفروج والدماء والاموال وقضى بعضهم باراقة الدم
واباحة المال والفرج فلو كان منهم من اخطأ لم يجز ان يكون خطاؤه الا كبيرا او يكون سبيله سبيل من
ابتدأ اراقة دم محرم بغير حق واخذ ما لا عظيما بغير حق واعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه و
وجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دليل على انهم قالوا بالاجتهاد وان الجماعة مصيبون وهذه
الطريقة هي عمدتهم في ان كل مجتهد مصيب في احكام الشريعة **قيل لهم** ما انكرتم ان يكون الخطاء
الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيئا من ذلك وان
يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطأ لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل فاعلهما الا
يرون الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح والخطاء ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما
والزنا والكفر يشتركان في القبح والمعصية ولا يجب تساويهما في سائر الاحكام واذا جاز اشتراك
الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احدهما قاله القوم وما عداه

خطاء ولا يجب بمساواة ذلك الخطاء لما يوجب من الخطاء التبري واللعن وحمل السلاح والحرب ثم
يقال لهم اليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا
به ولا بد منه قيل لهم اوليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين لمخالفتهم الخبر المأثور عن النبوة من قوله الائمة
من قريش فلا بد من الاقرار بخطائهم فيقال لهم افتقولون انهم كانوا فساقا ضلالا يستحقون اللعن
والبراءة والحرب فان قالوا انعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا اقبح مما يعيبونه على من
يرمونه بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا على ذلك بل راجعوا الحق فلم يستحقوا تفسيقا ولا براءة
قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان يكونوا في تلك الحال فساقا يستحقون
البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا مما لم يقله احد منهم على انه فيهم من لم يرجع بعد سماع
الخبر واقام على امره فيجب ان يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان قالوا ان الانصار لم تفسق بما دعت اليه
وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت اللعن والبراءة قيل لهم فما تنكرون ان يكون الحق في احد ما
قالته الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم ويسئلون
ايضا على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة مما الحق فيه في كل واحد كاختلافهم في مانعي الزكوة
هل يستحقون القتال او غير ذلك من المسائل ويقال يجب اذا كان من فارق الحق في مثل هذه المسائل من
الصحابة قد اخطأ ان يكون في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية ملعونا مستحقا للمحاربة ويسئلون ايضا
عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم حتى قال امير المؤمنين ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل
لك على ما في بطنها فيقال لهم اتقولون ان قضاه بذلك حق فان قالوا انعم غلطوا وفارقوا الامة
لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل وفي رجوع عمر الى قول امير المؤمنين وقوله لولا علي
لهلك عمر دلالة على تنبيه الخطاء في قضيته فيقال لهم اتقولون اذا كان قد اخطأ انه مستحق اللعن والبرائة
والتفسيق فلا بد لهم من ان ينفوا ذلك ويجعلوا الخطاء الواضح منه مما لا يقتضي تفسيقا ولا براءة فيقال
في المجتهد مثله فان قالوا ان الخطاء الذي لم يقم الدلالة على انه فسق يجوز ان يكون فسقا وان يكون
صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبرائة فيقولون في الصحابة مثل قلنا هكذا يجب ان يقال
انما منعنا من ايجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد واعلمنا كم ان
ذلك لا يجب في كل خطاء ومعصية وليس هذا مما يوحش فان تجويز كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرا من

ذلك م

لا يعلم كتجويز كل احد عليهم ان يكون مستسرا بكبيرة يجب لها القطع او لا يزر ويستحق بها البراءة واللعن غير انّ تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام على قطع ولا يتهم واسقاط تعظيمهم كما انّ تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه تيقّن وقوع الكبائر منهم **وفيمن** يوافقنا في كون الحق في هذه المسائل في واحد من يقول انّه امن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرا من حيث الاجماع والاول امرّ على النظر على انّ مذهبنا فيمن جمع بين الايمان والمعصية معروف وعندنا انّ معاصي المؤمنين من اهل الصلوة لا يسقط ولا يتم في تعظيمهم والمعاصي عندنا وان كان جميعها كبائر وانما يسمّى صغائر بالاضافة فليس يجوز ان نلعن فاعلها او نحاربه او نحدّه او نستعمل معه الاحكام التي تستعمل مع العصاة الا بتوقيف على ذلك **وانّما** يستعمل هذه الاحكام مع بعض عصاة اهل الصلوة بالتوقيف وما لم يرد فيه سمع من معاصيهم لا نقدم على المساواة بينه وبين غيره فيما ذكرناه بل نقتصر على الذم المشروط ايضا بقاء استحقاق العقاب لانّا نجوّز من اسقاط الله تع لعقابهم تفضلا ما يمنع من استحقاقهم الذم كما منع من استحقاق العقاب فالقول فيما ذكرناه واضح وما الزمونا باطل على كل مذهب **فامّا** تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذهب وان ذلك يدل على التصويب فليس على ما ظنوا وذلك انه لم يول احد منهم والياً لا شرط لا زيدا ولا غيرهما الا على ان يحكم بكتاب الله تعم وسنة نبيه وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يتعدّاه واذا قلّده بهذا الشرط لم يمكن ان يقال انه سوغ له الحكم بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص له على شيء مما يخالفه فيه واباحه الحكم فيه بخلافه وبه جملة ما نقوله انه ليس لاحد ان يقلّد حاكما على ان يحكم بمذهب كذا او يقضي برأي فلان بل يقلّده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع ولم يول القوم احدا الا على هذا **فامّا** تعلقهم بتسويغ الفتيا واحالة بعضهم على بعض بها فغير صحيح وذلك انهم يدّعون في تسويغ الفتيا ما لا نعلمه وكيف يسوّغون الفتيا على جهة التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قد رد على بعض وخطّأ وخوّفه بالله تعم من المقام على الهوى وهذا غاية النكير **وان** ارادوا انهم سوّغوها من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الاحكام المخالفة لهم فذلك ليس بتسويغ وسنتكلم عليه وما نعرف ايضا احدا منهم ارشد في الفتيا الى من يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقدرون على ان يعيّنوا واحدا فعل ذلك وانما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على اهل العلم والقائلين بالحق والتفصيل من الجملة **فامّا** الزامهم لنا ان ينقض بعضهم على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم

فرجع عنه غير واجب لان اقرار الحكم وورود العبادة بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه صوابا الا ترى
انا نقر اهل الذمة على ابتياعاتهم الفاسدة ومناكحهم الباطلة اذا ادوا الجزية ونقتصر في انكاره على
اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئا من ذلك صوابا فليس مجيء العبادة باقرار حكم من الاحكام مع النهي عنه
بما يفسد او يحل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به فكما يجوز ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز
ورودها باقراره بعد وقوعه وان كان خطاء **على** انه قد روي ان شريحا قضى في ابني عم احدهما اخ لام
بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين ع حكمه فقال في اي كتاب وجدت ذلك او في اي سنة وهذا يبطل
دعوى من ادعى ان احدا منهم لم ينقض حكم من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه
يجري على الوجه الذي ذكرناه **فاما** تعلقهم بان الخطاء في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا
كبيرا فظاهر البطلان لانا نقول لهم لم زعمتم ان الحكم باراقة الدم واباحة الفرج والمال لا يكون الا كبيرا
ولم اذا كان كبيرا في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين وجب ان يكون كذلك في كل حال ومن كل فاعل
او لا ترون انه قد اشترك فاعلان في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرا والاخر غير كفر واذا
جاز ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم ويكون من احدهما فسقا وكبيرا ولا يكون من
الاخر كذلك **ثم** يسئلون عما اختلف فيه الصحابة وكان الحق فيه في احد الاقوال كاختلافهم في مانعي
الزكوة وهل يستحقون القتال او في اختلافهم في الامامة يوم السقيفة فيقال لهم يجب ان يكون خطاهم
كبيرا لانهم مخالفون للنصوص وما الحق فيه واحد فيجب ان يكونوا بمنزلة من ابتدأ خلاف النصوص في غير
ذلك فكل شيء يعتذرون به ويفصلون فليقبلوا بمثله على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى ع صغيرة ولا يلزمهم
ان يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبر القتل منا ان يحكموا بكبره من موسى ع فكيف يسوغ مع ذلك
ان يلزموا مخالفهم في نفي القياس ما اعتمدوه **وتعلقوا** ايضا بما روي من ان النبي ص لما انفذ معاذ
الى اليمن قال له بماذا تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله ص قال فان لم تجد
قال اجتهد برأيي فقال ص الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ص **وبما** قد روي عن ابن
مسعود مثل ذلك وهو انه قال له اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك
وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور برأيك والكلام على ما
ذكروه من وجوه **اولها** ان هذه اخبار احاد لا يقبل في مثل هذه المسئلة التي طريق اثباتها العلم

المقطوع

المقطوع على صحته على ان الاصول لو ثبت باخبار الآحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ لان رواته
مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا على ان روايته قد وردت مختلفة فجاء في
بعضها انه لما قال اجتهد رأيي قال ص لا اكتب الي اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا يجده
في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب النبي ص لا على اجتهاده **فان قالوا** الدليل على صحة روايته تلقي الامة
له عصرا بعد عصر بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد فيه من نص لان
اصل القياس في الشرع لا يستدرك قياسا ولا نص يدل ظاهره على ذلك الا خبر معاذ او ما خبر معاذ
اقوى منه فيجب من ذلك صحة الخبر **قلنا** اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة
لامثال هذه الاخبار كقبولهم لخبر مس الذكر وما جرى مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم صحته **فاما** ادعاؤهم
ثبوت عملهم بالقياس وانه يجب ان يكون لهذا الخبر لانه لا نص غيره فبناء على ما لم يثبت ولا يثبت وقد
بينا بطلان ما ظنوه دليلا على اجماعهم على ذلك **ولو** سلم لهم على ما فيه لجاز ان يكونوا اجمعوا لبعض
ما في الكتاب او لخبر آخر على انهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما اذا صح لم يحتج الى الخبر ولم يكن دليلا على
المسألة لانا اذا علمنا اجماعهم على القياس والاجتهاد فاي فقر بنا الى تأمل خبر معاذ وكيف يستدل به
على ما قد علمناه لغيره **فان** قالوا نعلم باجماعهم صحة الخبر ويصير الخبر دليلا كما ان اجماعهم دليل و
يكون المستدل مخيرا في الاستدلال بايهما شاء **قلنا** لسنا نعلم باجماعهم صحة الخبر الا بعد ان نعلم
انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعلمنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون دلالة وانما كان يمكن ما ذكروه
لو جاز ان يعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان يعلم اجماعهم على القول بالقياس وذلك لا يصح على انا
اذا تجاوزنا ذلك ولم نعرض للكلام في اصل الخبر وورده لم يكن فيه دلالة لانه قال اجتهد رأيي ولم يقل
فيما ذا ولا ينكر ان يكون معناه اجتهد رأيي حتى اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذ كان
في احكام الله منهما ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظواهر النصوص فادعاؤهم ان الحاق
الفرع بالاصل في الحكم لعلة يستخرجها القياس هو الاجتهاد زيادة في الخبر بما لا دليل عليه ولا سبيل
الى تصحيحه **فان** قالوا اما يوجد في دليل النص من كتاب او سنة فهو موجود فيهما وقوله فان لم يجد يجب ان
يحمل على عمومه وعلى انه لم يجد على كل حال واذا حمل على ذلك فليس وراءه الا الرجوع الى القياس الذي
تقوله **قلنا** ليس يجب حمل الكلام على عمومه عند اكثر اصحابنا فعلى هذا المذهب سقط هذا الكلام

على انهم لا يقولون بذلك لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وهما الاصل لان
عليه فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم وهذا يقتضي انهم قائلون في النفي ايضا بالخصوص فكيف عابوه
علينا **وبعد** فان جاز اثبات القياس بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي ما هو اقوى منه واوضح لفظا
نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون
الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والروايات في هذا كثيرة ومن تتبعها وجدها **فاما**
خبر ابن مسعود الذي ذكره فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري
وقوله اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من ان
يتعلق بحجة مثل هذا الباب على انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس الذي ادعاه هو الحاق
الشيء بشبهه **فلهذا** قال اعرف الاشباه والنظائر والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء على نظيره
انما هي المشاركة في امر مخصوص به يتعلق الحكم فمن عرف ذلك فحصله وجب عليه الجمع به بين الاصل والفرع
وهذا المقدار لا ينازعون فيه ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يدعون من الظن لم يكن في الخبر ايضا
دلالة لهم لانه ليس فيه الامر بقياس النوع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظن انه علة الحكم و
للمخالف ان يقول لهم ان الارز ليس بمشابه للبر ولا النبيذ التمري يشابه الخمر ولا بينهما شبه يوجب التساوي
في الحكم والخبر انما تناول المساواة بين المشتبهين ولا اشتباه ههنا **فان قالوا** ههنا اشتباه مظنون
قلنا ليس في الخبر عمل على ما ظنه مشتبها قال اعرف الاشباه والنظائر وذلك يقتضي حصول العلم بالاشتباه
على ان الامر الذي يقع به التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز لهم ان يدعوا انه معنى المشابهة في المعاني
التي يدعيها القايسون كالكيل في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا انه اراد المشابهة في اطلاق
الاسم واشتمال اللفظ فيكون ذلك اشارة الى القول بحمل اللفظ على كل ما انتظمه من المسميات المتساوية
في تناول اللفظ فكانه قال اذا قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلم ان كل سارق يقع عليه
هذا الاسم ويشاركه سائر السراق في تناول اللفظ وجبت التسوية بين الجميع في الحكم الا ان يقوم دلالة
واستدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولا نص ولا دليل على
حكمها فيجب ان يكون متعبدين فيها بالقياس **وربما** استدلوا بهذه الطريقة من وجه اخر فقالوا قد ثبت
عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على

كثرتها واختلافها وصح انه لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليله فليس بعد ذلك الا القياس
والاجتهاد لان التخيير والقول بما اتفق يمنع منه العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى
لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القول بالقياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلب الاحكام
من جهة الشرع وفي الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم في نفس القول بالقياس فيما لهم في الحوادث حكم
لكن ربما كان في العقل او فيها حكم ولم يكلف معرفته ولا حكم فيها جملة فكل ذلك جائز لا مانع منه واما
تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني فمبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليله على احكام الحوادث
فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه
الصحابة من الاحكام له وجوه في النصوص وان ما لا يقف على وجهه بعينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع
على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغني عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا
طلبهم فيها للاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها فانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم
ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة من اين لهم ان جميع ما
يحدث الى يوم القيمة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل
ولو اذا كانت الحوادث التي بليت به الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا
الا تمني وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسئلة الحرام وهو مسروق لانه
جعل مسئلة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما يعلم بالعقل اباحته واستدل الشافعي وجماعة
معه على ذلك بالقبلة قالوا لما وجب طلبها بما يمكن الطلب به عند عدم العين فكذلك يجب طلب الحكم في
الفرع عند عدم النص بما يمكن طلبه به فيقال لهم ان ما ذكرتموه ان دل فانما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد
في الشرعيات فاما ان يعتمد في اثبات العبادة به في الشرع فباطل لان معتمد ذلك لا بد له من ان يقيس تاما
حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة وذلك منه قياس والكلام انما هو في
اثبات القياس وهل وردت به العبادة ام لا فكيف يسلف صحته ولمن ينفي القياس ان يقول ان الذي يجب
ان اثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لورود النص واقف عند ذلك ولا اتجاوزه وهذا بمنزلة ان ترد
العبادة بايجاب صلوة فيقيس قايس عليها وجوب اخرى فكما انه ممنوع من ذلك لان تعبد بالقياس
فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه لما اثبت ورود العبادة بالقياس على ان الحكم عند

القبلة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف قد الزم ان يصلي الى جهتها واذا كان الحكم الشرعي ثابتا
في الجملة ولم يكلف المكلف في امكان الفعل في الجملة وجب ان يجتهد ليمكنه الفعل او الواجب عليه في الجملة فالا جهتها
منا ليس يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي وانما يتوصل به الى تمييز الحكم المجمل الذي ورد النص به وتفصيله
وعروض ذلك ان يرد النص في الاوزان فيبين ضربا من ضروب الربا ويكون هناك طريق الاجتهاد في اثباته
يتوصل المكلف الى تمييز ذلك الربا وتفصيله لاجل النص المجمل وهذا مما لم يثبتهم على انه يقال
للمتعلق بهذه الطريقة اليس انما اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل لك الى معرفته
الا بالاجتهاد فانا اعترف بذلك قيل له فثبت في الفرع انه لا بد فيه من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد
حتى يتساوى الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد علمت ان في نفاة القياس من يقول ان حكم الفروع معلوم
عقلا ومنهم من يقول انه معلوم بالنصوص اما بظواهرها او بادلتها وبعد فليس مثبت القياس بان يتعلق
بالقبلة في اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل باولى من نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع على
الاصل في انه لا يثبت له حكم الا بالنص ومتى قيل له فاجمع بين الامرين امتنع لتنافيهما ومتى قيل له
الاثبات ارجح وادخل في الفائدة قال هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح لا فيما الكلام واقع فيه واستدلوا
بما روي عنه من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضينه قال نعم قال فدين الله احق واولى
ان يقضى وبقوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث
ابي هريرة حين سأله السائل عن رجل ولد له غلام اسود فقال له الك ابل قال نعم قال فما الوانها قال
حمر قال فيها اورق قال نعم قال واني ذلك قال لعل عرقا نزعه قال وهذا لعل عرقا نزعه وغير ذلك من
الاحاديث لم نذكرها لضعفها وبيان وجوهها يقال لهم اول ما في هذه الاخبار انها اخبار احاد لا توجب
علما وما هذا حكمه لا يثبت به اصل معلوم وثبوت التعبد بالقياس اصل معلوم عندهم مقطوع على
صحته فلا يجوز اثباته بما يوجب غلبة الظن على ان تنبيهه عم على علة الحكم ليس باكثر من ان ينص صريحا عليها
ولو نص على العلة لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدل على التعبد به بغيره على انه عم نبههم قد اغنى
من القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه ايضا مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الفرع
والاصل معا وما هذا حاله لا يدخل القياس فيه على انه عم اخبر ان الحج يجري مجرى الدين في وجوب القضاء
وكذلك ما نبه عليه في باب القبلة والمولود الاسود ولم يذكر لاي سبب جرى مجراه وما العلة وهل ظاهر نص

او يجب في ذلك او طريقه من القياس **واذا** كان الامر مجملا لم يجز القطع على احد الوجهين بغير دليل على ان اسم الدين يقع على الحج كوقوعه على المال واذا كان كذلك سقط في قوله من بعد وصية يوصون بها او دين وهذا القدر كاف من الكلام في هذه الاخبار وبطلان التعلق بها فان الاكثار في تاويلها لا فائدة فيه فقد اثبت في هذه المسئلة اكثر الفاظ المسئلة التي ذكرها سيدنا المرتضى رحمه الله في ابطال القياس لانها سديدة في هذا الباب واضفت الى ذلك مواضع لم يذكرها وحذفت اشياء يستغنى عن ايرادها وفي القدر الذي اوردناه كفاية وتنبيه على كل ما يتعلق به في هذا الباب

الكلام في الاجتهاد

اعلم ان كل امر لا يجوز تغيره عما هو عليه من وجوب الى حظر او من حسن الى قبح فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين ان الاجتهاد في ذلك لا يختلف وان الحق في واحد وان من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وذلك نحو القول بان العالم قديم او محدث واذا كان محدثا هل له صانع ام لا والكلام في صفات الصانع وتوحيده وعدله والكلام في النبوة والامامة وغير ذلك وكذلك الكلام في ان الظلم والعبث والكذب قبيح على كل حال وان شكر النعم ورد الوديعة والانصاف حسن على كل حال وما يجري مجرى ذلك وانما قالوا ذلك لان هذه الاشيا لا يصح تغيرها في نفسها ولا خروجها عن صفتها التي هي عليها الان وان العالم اذا ثبت انه محدث فاعتقاد من اعتقد انه قديم لا يكون الا جهلا والجهل لا يكون الا قبيحا **وكذلك** اذا ثبت ان له صانعا فاعتقاد من اعتقد انه ليس له صانع لا يكون الا جهلا وكذلك القول في صفاته وتوحيده وعدله **وكذلك** اذا ثبت ان النبي صادق فاعتقاد من اعتقد كذبه لا يكون الا جهلا وكذلك المسائل الباقية وحكي عن قوم شذاذ لا يعتد باقوالهم انهم قالوا ان كل مجتهد فيها مصيب وقولهم باطل بما قلناه **واما** ما يصح تغيره في نفسه وخروجه من الحسن الى القبح ومن الحظر الى الاباحة فلا خلاف بين اهل العلم انه كان يجوز ان تختلف المصلحة في ذلك فيما يكون حسنا من زيد يكون قبيحا من عمرو وما يقبح من زيد في حال بعينها يحسن منه في حالة اخرى ويختلف ذلك بحسب اختلاف احوالهم وبحسب اجتهادهم **وانما** قالوا ذلك لان هذه الاشياء تابعة للمصالح والالطاف وما في حكمها فلا يمتنع ان يتغير الحال فيه ولهذه العلة جاز النسخ ونقل المكلفين عما كانوا عليه الى خلافه بحسب ما تقتضيه مصالحهم الان مع تجويز ذلك في العقل هل ثبت في الشرع ام لا فقد اختلف العلماء في ذلك

فذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وهو مذهب
ابي علي وابي هاشم وابي الحسن واكثر المتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة واصحابه فيما حكاه ابو الحسن
عنهم وقد حكى غيره من العلماء عن ابي حنيفة خلافه **وذهب** الاصم وبشر المريسي الى ان الحق في واحد
من ذلك وهو ما يقولون به وان ما عداه خطا حتى قال الاصم ان حكم الحاكم ينقض به ويقولون ان
المخطي غير معذور في ذلك الا ان يكون خطاؤه صغيرا وان سبيل ذلك سبيل الخطاء في اصول
الديانات وذهب اهل الظاهر فيما عدا القياس من الاستدلال وغيره الى ان الحق من ذلك في
واحد **واما** الشافعي فان كلامه مختلف في كتبه فربما قال ان الحق في واحد عليه دليل قائم وان
ما عداه خطاء وربما مر في كلامه ان مجتهد قد ادى ما كلف وربما يقول انه قد اخطا خطا موضوعا
عنه وقد اختلف اصحابه في حكاية مذهبه **فمنهم** من يقول ان الحق في واحد من ذلك وان عليه
دليلا وان لم يقطع على الوصول اليه وان ما عداه خطاء لكن الدليل على الصواب من القولين لما
غمض ولم يظهر كان المخطي معذورا **ومنهم** من يحكى ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم
وان كان احدهما يقال فيه قد اخطا الاشبه عند الله **والذي** اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا
المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه واليه كان
يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطيا فاسقا واعلم
ان الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعمل باخبار الاحاد لان ما طريقه التواتر وظواهر
القرآن فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم من ذلك وانما اختلف القائلون
بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص
المخالف بروايته **واذا** ثبت ذلك دل على ان الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحقة واما
على ما اخترته من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك لان غرضنا
في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحقة دون الجهة التي خالفها وان
كان حكم ما يختص به الطائفة والاختلاف التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام
في الاخبار فلا تنافي بين القولين وهذه الجملة كافية في هذا الباب واما لم نتتبع كلام المخالف
وطرقهم التي يستدلون بها على صحة ذلك لان فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاما عليه

واكثر شبههم داخلة فيها فلا معنى للاعادة في هذا الباب **فصل** في ذكر صفات المفتي والمستفتي
وبيان احكامهما لا يجوز لاحد ان يفتي بشيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به لان المفتي يخبر عن حال
ما يستفتى فيه فمتى لم يكن عالما به فلا يأمن ان يخبر بالشيء على غير ما هو به وذلك لا يجوز فاذا لابد
من ان يكون عالما به ولا يكون عالما الا بعد امور منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة
الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله ثم وصفاته وتوحيده وعدله **وانما** قلنا ذلك لانه متى لم
يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يأمن ان يكون الذي ادعى النبوة كاذبا ومتى عرفه
ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يأمن ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم
ما جاء به الرسول فاذا لابد من ان يكون عالما بجميع ذلك ولابد ان يكون عالما بالنبي الذي جاء بتلك
الشريعة لانه متى لم يعرفه لم يصح ان يعرف ما جاء به الشرع ولابد من ان يعرف ايضا صفات النبي وما يجوز
عليه وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف جميع ذلك لم يؤمن ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادى
جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح له معرفته فاذا لابد من ان يعرف جميع ذلك واذا عرف
جميع ذلك فلابد ايضا ان يعرف الكتاب فانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلوبة ولابد من ان
يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة من الاعراب
والمعاني وان يعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه الكتاب
ولابد ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف
ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه **وقد** كان يجوز ان يعرف الناسخ وان لم يعرف المنسوخ لان المنسوخ
لا يتعلق به فرضه وان كان لو عرف تلاوته مصلحة الا ان ذلك على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه
ان يعرفه ناسخا الا بعد ان يعرف المنسوخ اما على الجملة او التفصيل ولابد ان يعرف العموم والخصوص
والمطلق والمقيد لانه متى لم يعلم ذلك لا يأمن ان يكون المراد بالعموم الخصوص وبالمطلق المقيد ولابد
ان يكون عالما بانه ليس هناك دليل يصرفه من الحقيقة الى المجاز لانه متى يجوز ذلك لم يكن عالما به
ولابد ايضا ان يكون عالما بالسنة وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها و
حقيقتها ومجازها وانه ليس هناك ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها كما قلنا في الكتاب لانه متى جوز
ذلك لم يكن عالما بها ولابد ان يكون عارفا بالاجماع واحكامه وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح

ولا بد ان يكون عارفا بافعال النبي صلى الله عليه وآله ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة حتى يصح ان يكون
عالما بما يفتي به فان اخل بذلك او بشيء منه لم يأمن ان يكون ما افتى به بخلاف ما امر به وذلك قبيح و
قد عد من خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد ان يكون عالما بالقياس والاجتهاد واخبار الآحاد ووجوه
العلل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظن واثبات الاحكام وقد بينا نحن فساد ذلك
وانها ليست من ادلة الشرع **واما** المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاستدلال والوصول
الى العلم بالحادثة مثل المفتي فمن هذه صورته لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما قلنا ذلك لان
قول المفتي غايته ما يوجب غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة الظن على
حال **واما** اذا لم يمكنه الاستدلال او يعجز عن البحث عن ذلك فقد اختلف قول العلماء في ذلك فحكى
عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز له ان يقلد المفتي وانما ينبغي ان يرجع اليه لينبهه على طريقة
العلم بالحادثة وان تقليده محرم على كل حال وسووا في ذلك بين احكام الفروع والاصول وذهب البصريون
والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتي
فاما في اصوله وفي العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب معرفة ذلك عليه ولا خلاف بين الناس انه يلزم
العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا صح ذلك وكان علمه بذلك لا يتم الا بعد معرفة الله تعالى ومعرفة عدله
ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح له ان يقلد في ذلك ويجب ان يحكم بخلاف قول من قال يجوز تقليده في التوحيد
مع ايجابه منه العلم بالصلوات **والذي** نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش
تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين عليه السلام الى زماننا هذا يرجعون الى
علمائها ويستفتونهم في الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونهم
به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت
وتعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة عليهم السلام ولم
يحك عن واحد من الائمة عليهم السلام النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم في ذلك
فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه **فان قيل** كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه
الاحكام الشرعية وجدناهم ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة عليهم السلام
والعلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه يسوغ تقليد العالم في الاصول **قيل** له لو سلمنا انه لم ينكر

احد منهم ذلك لم يطعن في ذلك في هذا الاستدلال الا ان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية
وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير **وايضا** فان المقلد في الاصول يقدم على ما
لا يأمن ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتغير في نفسه عن صفة الى غيرها وليس كذلك
الشرعيات لانها انما تتبع المصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام
وذلك لا يتأتى في اصول الديانات **على** ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد المحق في اصول الديانات و
ان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني
لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند
ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان
يكون جهلا **وذلك** انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك
سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه
انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون
مغرى باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته **وانما** يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم
بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم
بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه عن باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله تعالى

فصل في ان النبي ص هل كان مجتهدا في شيء من الاحكام وهل كان يسوغ ذلك له عقلا ام لا وان من
غاب عن الرسول ص في حال حياته هل كان يسوغ له الاجتهاد او لا وكيف حال من بحضرته في جواز ذلك

اعلم ان هذه المسألة تسقط على اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما في
الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز للنبي ص ذلك ولا لاحد من رعيته حاضرا كان او غائبا لا في حال حياته
ولا بعده فانه استعمال ذلك على حال **واما** على مذهب المخالفين لنا في ذلك فقد اختلفوا فذهب ابو علي
وابو هاشم الى انه لم يتعبد في الشرعيات بذلك ولا وقع منه الاجتهاد فيها واوجبا كونه متعبدا بالاجتهاد
في الحروب وحكي عن ابي يوسف القول بان النبي ص قد اجتهد في الاحكام **وذكر** الشافعي في كتاب الرسالة
ما يدل على انه يجوز ان يكون في احكامه ما قاله من جهة الاجتهاد وادعى ابو علي الاجماع على انه لم يجتهد النبي ص
في شيء من الاحكام **واستدل** ايضا على ذلك بان قال لو اجتهد في بعض الاحكام لم يجب ان يجعل اصلا ولا

كفر من رده بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في اقاويل المجتهدين فلما ثبت كفر من رد
بعض احكامه ومخالفته وساغ جعل جميعها اصولاً دل على انه حكم به من جهة الوحي **وهذا** الدليل ايضاً
صحيح لانه لا يمتنع ان يقال ان في احكامه ما حكم به من جهة الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث
اوجب الله تعالى اتباعه وسوى في ذلك اتباعه بين ما قاله بوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد كما يقول
من قال ان الامة يجوز ان تجمع على حكم من طريق الاجتهاد وان كان لا يجوز خلافه واذا ثبت ذلك لم
يمكن التعلق بما حكيناه **ويمكن** ان يستدل على ذلك بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
فحكم بان جميع ما يقوله وحي يوحى فينبغي ان لا يثبت بعض ذلك من جهة الاجتهاد والمعتمد ما قلناه اولاً
من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد في جميع المكلفين وعلى جميع الاحوال **واما** من حضر
النبي ع فذهب ابو علي الى انه لا يجوز ان يجتهد ويجوز ذلك لمن غاب ومن الناس من يقول ان لمن حضر
النبي ع ايضاً ان يجتهد **ويستدل** على ذلك بخبر يروى ان النبي ع امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر ان
يقضيا بحضرته بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة وهذا خبر ضعيف
من اخبار الآحاد التي لا يعتمد في مثل هذه المسئلة لان طريقها العلم والمعتمد في مثل هذه المسئلة ايضاً
ما قدمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد وذلك عام في جميع الاحوال **الكلام
في الحظر والاباحة** **فصل** في ذكر حقيقة الحظر والاباحة والمراد بذلك **اعلم** ان معنى قولنا في الشيء انه
محظور انه قبيح لا يجوز له فعله الا انه لا يسمى بذلك الا بعد ان يكون فاعله اعلم حظره او دل عليه ولاجل
هذا لا يقال في افعال الله تعالى انها محظورة لما لم يكن اعلم قبحها ولا دل عليه وان كان في افعاله ما لو فعله
لكان قبيحاً فكذلك لا يقال في افعال البهائم والمجانين انها محظورة لما لم يكن هذه الاشياء اعلم قبحها
ولا دل عليه **ومعنى** قولنا انه مباح انه حسن وليس له صفة زائدة على حسنه ولا يوصف بذلك الا
بالشرطين اللذين ذكرناهما من اعلام فاعله ذلك او دلالته عليه ولذلك لا يقال ان فعل الله تعالى العقاب
باهل النار مباح لما لم يكن اعلمه ولا دل عليه وان لم يكن لفعله العقاب صفة زائدة على حسنه وهي كونه
مستحقاً وكذلك لا يقال في افعال البهائم انها مباحة لعدم هذين الشرطين ولاجل ذلك نقول ان المباح
يقتضي مبيحاً والمحظور يقتضي حاظراً **وقد** قيل في حد المباح هو ان لفاعله ان ينتفع به ولا يخاف ضرراً
في ذلك لا عاجلاً ولا آجلاً وفي حد الحظر انه ليس له الانتفاع به وان عليه في ذلك ضرراً اما عاجلاً

او آجلة وهذا يرجع الى المعنى الذي قلناه **فصل** في ذكر بيان الاشياء التي يقال انها على الحظر او الاباحة والفصل بينها وبين غيرها والدليل على الصحيح من ذلك افعال المكلف لا تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو من ان تكون واجبة او ندبا او مباحا وكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصّلين في انه على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان والتفضل وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرناه لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن و **اختلفوا** في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهي المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة **وهو** الذي اختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله ره وهو الذي يقوى في نفسي **والذي يدل** على ذلك انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار بما لا يعلم صحة مخبره جرى في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حدّ واحد واذا ثبت ذلك وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان نجوّز كونها قبيحة واذا جوّزنا ذلك فيها قبح الاقدام عليها **فان قيل** نحن نامن من قبحها لانها لو كانت قبيحة لم تكن الا لكونها مفسدة لانه ليس لها جهة قبح يلزمها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك ولو كانت قبيحة لمفسدة لوجب على القديم ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك علمنا احسنها عند ذلك وذلك يفيدنا الاباحة **قيل** لا يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على التفصيل فيقبح الاعلام وتكون المصلحة لنا في التوقف في ذلك والشك وتجويز كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة تارة والمفسدة باعلامنا جهة الفعل لم يلزم اعلامنا على كل حال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام او المفسدة بالشك فيجب الاعلام وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول

ان هذا الذي فرضتموه يكاد يعلم ضرورة تعذره لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك فان كان قبيحا فلا يكون كذلك الا للمفسدة وان لم يكن قبيحا فذلك الحسن وهذه قسمة مترددة بين النفي والاثبات فكيف اخترعتم قسما ثالثا لا يكاد يعقل **وذلك** ان الفعل كما قالوا لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى يتعلق بها المفسدة والمصلحة وهي الحالة التي يقطع فيها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جائزا لم يمنعنا تردد الفعل في نفسه بين القبح والحسن وجب علينا ان نراعي حال المكلف فمتى وجدنا المصلحة تتعلق بالاعلام بجهة الفعل وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب ان لا يعلم ذلك وكان فرضه الوقف والشك وهو الذي لخصناه ينبغي ان يتأمل جيدا فانه يسقط معتمد القوم في ادلتهم وربما لم يتصور كثير من الذين يتكلمون في هذا الباب ما بيناه ومتى تأمله من يضبط الاصول وقف على وجه الصواب في ذلك **فان** قيل كيف يمكنكم ان تدفعوا حسن هذه الاشياء ونحن نعلم ضرورة حسن التنفس في الهواء وتناول ما يقوم به الحيوة وطول مدة النظر في حدث العالم واثبات الصانع وبيان صفاته وعلى ما قلتموه ينبغي ان يمتنع في هذه الاوقات من الغذاء وغير ذلك وذلك يؤدي الى تلفه وعطبه ومن ارتكب ذلك علم بطلان قوله ضرورة **قيل له** اما التنفس في الهواء فالانسان ملجأ اليه مضطر وما يكون ذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف فان فرضتموه فيما زاد على قدر الحاجة فلا نسلم ذلك بل ربما كان قبيحا على جهة القطع لانه عبث لا فائدة فيه ولا نفع في ذلك يعقل واما احوال النظر فمستثناة ايضا لانه في تلك الاحوال ليس مكلفا ان يعلم حسن هذه الاشياء ولا قبحها لانه لا طريق له الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف الله تع بجميع صفاته وانه ينبغي ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا واذا علم جميع ذلك تعلق فرضه بان يعلم هذه الاشياء هل هي على الحظر او على الاباحة وفي هذه الاحوال لا يجوز له ان يقدم الا على قدر ما يمسك رمقه ويقوم به حيوته وفي اصحابنا من قال ان هذه الاحوال لا بد من ان يعلمه الله تع ذلك بسمع يبعثه اليه فيعلمه ان ذلك مفسدة يجتنبه او مصلحة يجب عليه فعله او مباح يجوز له تناوله وعلى ما قررته من الدليل لا يجب ذلك لانه اذا فرضنا تعلق المصلحة والمفسدة بحال المكلف لم يمتنع ان يدوم ذلك زمانا كثيرا ويكون فرضه فيه كله الوقف والشك والاقتصار على قدر ما يمسك رمقه وحيوته وهذا الدليل الذي ذكرناه هو المعتمد في هذا الباب **والذي** يلي ذلك في القوة ان يقال اذا فقدنا الدلالة على حظر هذه الاشياء وعلى اباحتها وجب التوقف فيها

ويجوز كل واحد من الامرين وليس يلزمنا اكثر من ان نبين ان ما تعلق به كل واحد من الفريقين ليس
بدليل في هذا الباب فمما استدل به من قال ان الاشياء على الحظر قطعا انهم قالوا قد علمنا ان هذه الاشياء
لها مالك ولا يجوز لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما علمنا قبح التصرف فيما لا نملكه في الشاهد واعترض
القائلون بالاباحة هذه الطريقة بان قالوا انما قبح في الشاهد التصرف في ملك الغير لانه يؤدي الضرر
مالكه الا ترى ان ما لا ضرر عليه في ذلك جاز لنا ان نتصرف فيه مثل الاستظلال بفيء داره والاستصباح
بضوء ناره والاقتباس منها واخذ ما يتساقط من حبه عند الحصاد وغير ذلك من حيث لا ضرر عليه في ذلك
فعلمنا ان الذي قبح من ذلك انما قبح من ضرر مالكه لا لكونه مالكا والقديم تعالى لا يجوز عليه الضرر على
حال فينبغي ان يسوغ لنا التصرف في ملكه ولمن نصر هذا الدليل ان يقول انما حسن الانتفاع في المواضع
التي ذكرتموها لا لارتفاع الضرر بل لان هذه الاشياء لا يصح تملكها لان الفيء في الحائط ليس بشيء
يملك اذا كان في طريق غير مملوك ومتى كان الفيء في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في
المصباح فاما اخذ ما يتناثر من حبه فلا نسلم انه يحسن وكيف نسلم وله ان يمنعه من ذلك وان يجمعه لنفسه
ولو كان مباحا له لم يجز له منعه منه على ان على العلة التي ذكروها من اعتبار دخول الضرر على المالك كان
ينبغي ان لا يسوغ له اخذ ما يتناثر من حبه لانا لا نعلم ان ذلك يدخل عليه فيه ضرر وان كان يسيرا وعلى
المذهبين جميعا كان ينبغي ان يقبح ذلك على ان ذلك لو قبح لضرر لا لفقد الاذن من المالك لكان ينبغي
ان لو اذن فيه لا يحسن ذلك لان الضرر حاصل وليس لهم ان يقولوا انه يحصل له عوض اكثر منه من الثواب
او السرور عاجلا وذلك انا نفرض في من لا يعتقد العوض على ذلك من الملحدة وليس هو ايضا ممن يسر به بل
ربما شق عليه واغتم به ومع ذلك حسن التصرف منه اذا اذن فيه وليس لاحد ان يقول ان دليل العقل الدال
على اباحة هذه الاشياء يجري مجرى اذن سمعي فجاز لنا التصرف فيها وذلك ان لمن نصر هذا الدليل
ان يقول لم يثبت ذلك وان ثبت لكان الامر على ما قالوه ونحن نتتبع ما يستدل به اصحاب الاباحة ونتكلم
عليه ان شاء الله واستدل كثير من الفقهاء على ان الاشياء على الحظر والوقف بقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قالوا فبين الله تعالى انه لا
يستحق احد العقاب ولا يكون لله عليهم حجة الا بعد انفاذ الرسل وذلك يفيد ان من جهتهم يعلم حسن هذه
الاشياء او قبحها وهذا لا يصح الاستدلال به من وجوه احدها ان ههنا امورا كثيرة معلومة من جهة

العقل وجوبها وقبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقضاء الدين وقبح الظلم والعبث
والكذب والجهل وحسن الاحسان الخالص وغير ذلك فعلمنا انه ليس المراد بالابتداء ما ذكروه ومتى ارتكبوا
دفع كون هذه الاشياء معلومة الا بالسمع علم بطلان قولهم وكانت المسئلة خارجة عن هذا الباب **و**
منها ان لله حججا كثيرة غير الرسل من ادلة العقل الدالة على توحيده وعدله وجميع صفاته التي من لا
يعرفها لا يصح ان يعرف صحة السمع فكيف يقال لا يقوم الحجة الا بعد انفاذ الرسل والمعنى في الاية
ان يحمل على انه اذا كان المعلوم ان لهم الطافا ومصالح لا يعلمونها الا بالسمع وجب على القديم تعالى
اعلامهم اياها ولم يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد تعريفهم اياها فلم تقم الحجة عليهم الا بعد انفاذ
الرسل ومتى كان الامر على ذلك وجب بعثة الرسل لانه لا يمكن معرفة هذه الاشياء الا من جهتهم
واستدل من قال ان هذه الاشياء على الاباحة بان قالوا نحن نعلم ضرورة ان كل ما يصح الانتفاع
به ولا ضرر على احد فيه عاجلا ولا آجلا فانه حسن كما نعلم ان كل الم لا يقع فيه عاجلا ولا آجلا منفعة ودافع
احد الامرين كذا مع الاخر واذا ثبت ذلك وكانت هذه الاشياء لا ضرر فيها عاجلا ولا آجلا فيجب ان
تكون حسنة **قالوا** ولا يجوز ان يكون فيها ضرر اصلا لانه لو كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة
في الدين ولو كان كذلك لوجب على القديم تعالى اعلامنا ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا انها حسنة **وقد**
مضى في دليلنا ما يمكن ان يكون كلاما على هذه الشبهة وذلك انا قلنا ان هذه الاشياء لا نأمن ان
تكون فيها ضرر آجل واذا لم نأمن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا ان فيها ضررا واجبنا عن قولهم لو
كان فيهم ضرر لكان ذلك لاجل المفسدة وذلك يجب على القديم اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع ان تتعلق
المفسدة باعلامنا جهة الفعل على وجه التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك وتجويز كل واحد من الوجهين
في الفعل واذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا ذلك وجاز ان يقتصر بالمكلف على هذه المنزلة
واستدلوا ايضا بان قالوا اذا صح ان يخلق تعالى الاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقه تعالى للطعم
واللون لا بد ان يكون فيه وجه حسن فلا يخلو ذلك من ان يكون لنفع نفسه او لنفع الغير او خلقها ليضر بها
ولا يجوز ان يخلقها لنفع نفسه لانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا يحسن ان يخلقها ليضر بها لان ذلك قبيح
الابتداء به فلم يبق الا انه خلقها لنفع الغير وذلك يقتضي كونها مباحة **والجواب** عن ذلك من وجوه
احدها انه انما خلق هذه الاشياء اذا كانت فيها الطاف ومصالح وان لم يجز لنا ان ننتفع بها

بالاكل بل نفعنا بالامتناع منها فيحصل لنا بها الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها
ومع ذلك فقد حظرها بالسمع مثل شرب الخمر والميتة والزنا وغير ذلك وليس لهم ان يقولوا ان هذه الاشياء
انما حظرها لما كانت مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح الانتفاع به ولا يعلم ذلك فيه وفي
ذلك انا قد بينا انه لا فرق في ان تتعلق المصلحة باعلامنا جهة الفعل من قبح او حسن فيجب علينا ان يعلمنا
ذلك وبين ان تتعلق المصلحة بحال لنا تجوز معها كل واحد من الامرين فيجب ان يقتصر بنا على تلك الحال
لان المراعى حصول المصلحة واذا ثبت ذلك لم يخرج ثبوت ما علمنا قبحه على طريق القطع والثبات في انه لا يجوز
منا الاقدام عليه ومنها ان على مذهب كثير من اهل العدل انما خلق الطعوم والارايح والاجسام
لانها لا تصح ان تخلو منها فجرت في هذا الباب مجرى الاكوان التي لا يصح خلو الجسم منها ولو خلق الجسم اذا
ثبت انه مصلحة وجب ان يخلق معه جميع ما يحتاج اليه في وجوده ومنها ان الانتفاع بهذه الاشياء
قد يكون بالاستدلال بها على الله تعالى وعلى صفاته فليس الانتفاع مقصورا على التناول فحسب وليس لهم ان
يقولوا انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانية الله تعالى وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم
وفي ذلك انه لا يمتنع ان يخلقها لما ذكرناه وان كان الجسم يصح الاستدلال به ويكون في ذلك زيادة
في الاستدلال ولسنا ممن يقول لا يجوز ان ينصب على معرفته ادلة كثيرة لانا ان قلنا ذلك ادى الى
فساد اكثر الادلة التي يستدل بها على وحدانيته تعالى فاذا ينبغي ان يجوز ان يخلقها للاستدلال بها
وذلك يخرجها عن حكم العبث ويدخلها في باب ما خلقت للانتفاع بها وليس لهم ان يقولوا اذا صح الانتفاع
بها من الوجهين بالاستدلال والتناول فينبغي ان يقصد الوجهين وفي ذلك ان هذا محض الدعوى لا
برهان عليها بل الذي يحتاج اليه ان يعلم انه لم يخلقها الا لوجه فاما ان يقصد بها جميع الوجوه التي يصح
الانتفاع بها فلا يجب ذلك على انا قد بينا انه لا يمتنع ان يعرض في احد الوجهين مفسدة في الدين فيجوز
ان يخلقها للوجه الآخر ويعلمنا ان فيها فساد الدين متى تناولناها فيجب علينا ان نمتنع منها فان
قيل انه اذا امكن خلقها للوجهين ولم يقصدهما كان عبثا من الوجه الذي لم يقصد الانتفاع به وجرى ذلك
مجرى فعلين يقصد باحدهما الانتفاع ولا يقصد بالآخر ذلك فيكون ذلك عبثا قيل له ليس الامر
على ذلك لان الفعل الواحد اذا كان فيه وجه من وجوه الحكمة خرج من باب العبث وان كان له وجوه اخر
كان يجوز ان يقصد وليس كذلك الفعلان لانه اذا قصد جهة الحكمة في احدهما بقي الآخر خاليا من ذلك فكان

عبثا وليس كذلك الفعل الواحد على ما بيناه **فان قيل** الانتفاع بالاعتبار بالطعوم لا يمكن الا بعد تناولها لان الطعم ليس مما يدرك بالعين فينتفع به من هذه الجهة فاذا لا بد من تناوله حتى يصح الاعتبار به **قيل** الاعتبار يمكن بتناول القليل منه وهو قدر ما يمسك الرمق وتبقى معه الحيوة وقد بينا ان ذلك القدر في حكم المباح ليس الاعتبار موقوفا على تناول شيء كثير من ذلك **ويمكن** ان يقال ايضا انه يصح ان يعتبرها اذا تناولها غير المكلف من سائر اجناس الحيوان فانه اذا شاهد اجناس الحيوان تتناول تلك الاشياء ويصلح عليها اجسامها او يفسد بحسب اختلافها واختلاف طبائعها جاز معه ان يعتبر بذلك وان لم يتناولها المكلف اصلا **وبمثل هذا** اجاب المخالف من قال بالفرق بين السموم والاغذية بان قال يرجع الى حال الحيوانات التي ليست مكلفة اذا شاهدها تتناول اشياء ينتفع بها جعل ذلك طريقا الى تجربته وان ذلك مما يصلح عليه ايضا جسمه وذلك مثل ما اجبنا به عن السؤال الذي اوردوه في هذا الباب **واستدلوا** ايضا بقوله تعالى من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله واحل لكم الطيبات وما اشبه ذلك من الآيات وهذه الطريقة مبنية على السمع ونحن لا نمنع ان يدل دليل من السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر على ذلك واليه نذهب وعلى هذا اسقطت المعارضة بالآيات **واستدل** كثير من الناس على ان هذه الاشياء على الحظر او الوقف بان قالوا قد علمنا ان التحرز من المضار واجب في العقول واذا كان ذلك واجبا لم يحسن منا ان نقدم على تناولها لانا لا نأمن ان يكون سما قاتلا فيؤدي ذلك الى العطب لانا لا نفرق بين ما هو سم وما هو غذاء وانما ننتظر ذلك اعلام الله تعالى لنا ما هو غذاؤنا والفرق بينه وبين السموم القاتلة **واعترض** من خالف في ذلك هذا الاستدلال بان قال يمكننا ان نعلم ذلك بالتجربة فانا اذا شاهدنا الحيوان الذي ليس بمكلف يتناول بعض الاشياء فيصلح عليه جسمه علمنا انه غذاء واذا تناول شيئا يفسد عليه علمنا انه مضار فنحن اعتبرنا باحوالها **وقال** من نصر هذا الدليل ان الحيوان يختلف طباعه فليس ما يصلح الحيوان المستبهم يعلم انه يصلح الحيوان الناطق لان ههنا اشياء كثيرة تغذي كثيرا من الحيوان ويصلح عليها اجسامها وان كان متى تناولها ابن آدم هلك منها ان الظباء تأكل شحم الحنظل وتتغذى به ولو اكل ذلك ابن آدم لهلك في الحال وكذلك النعامة تأكل النار وتحصل في معدتها

ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك في الحال وكذلك يقال ان الفارة تاكل البيش فتعيش به وذابهم
ذلك تقتل ابن ادم فليس طبايع الحيوان على حد واحد واذا لم يكن على حد واحد لم يجز ان يعتبر
باحوال غيرنا احوال نفوسنا **وللمخالف لهم** في ذلك ان يقول احسب انه لا يمكن ان يعتبر باحوال
الحيوان المستبهم احوال الحيوان من البشر اليس لو اقدم واحد منهم على طريق الخطاء او الجهل
على ما يذهبون اليه على تناول هذه الاشياء يعرف بذلك الخطا ما هو غذاء وفرق بينه وبين السم
فينبغي ان يجوز لغيره ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول منها وان لم يرد سمع لانه قد امن
العطب والهلاك فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه اولا في صدر هذا الباب فهذه جملة كافية في هذا
الباب ان شاء الله **فصل** في ذكر حكم النافي هل عليه دليل ام لا والكلام في استصحاب الحال
ذهب قوم الى ان النافي ليس عليه دليل كما ان من قال لست عالما بالشيء لا دليل عليه وكما ان المنكر
للدعوى ليس عليه بينة وكما لا دليل على من نفى نبوة المدعي للنبوة ومنهم من قال ان على النافي للاحكام
العقلية دليلا وليس على النافي للاحكام الشرعية ذلك **وذهب** المحصلون من المتكلمين والفقهاء
الى ان كل من نفى حكما من الاحكام عقليا كان او سمعيا كان عليه الدليل واليه اذهب لانه الصحيح
والذي يدل على ذلك ان النافي للحكم مدعي للعلم بان ما نفاه منفي لانه ان ادعى الشك في ذلك
فلا يلزمه الدلالة لان قوله لا يعتمد مذهبا ولا يناظر عليه واذا كان مدعيا للعلم وقد ثبت ان العلوم
المكتسبة لا بد لها من دلالة وطرق موصلة الى العلم فاذا ثبت ذلك فمتى طولب النافي بالدلالة فانما
يطالب بما اداه النظر اليه الى نفي ما نفاه فعليه بيان دلالته كما يجب على المثبت ذلك لكن طريق الاستدلال
يختلف في ذلك لان النافي للحكم يستدل بان يقول الحكم الشرعي اذا تعبد الله تعالى به فلا بد من ان يدل
عليه فاذا عدمت الدلالة على ذلك من الكتاب والسنة والاجماع وجميع طرق الادلة علمت ان الحكم
منتف فليستدل بانتفاء التعبد به على نفي لزومه **وكذلك** قد يستدل بانتفاء ظهور العلم المعجز على يد المدعي
للنبوة على نفي نبوته بان يقال لو كان نبيا لوجب ظهور المعجز على يده فاذا لم يظهر علمت بانتفائه انتفاء
كونه نبيا **وكذلك** يستدل بانتفاء احكام الصفات من الموصوف على نفي الصفات كما يستدل على نفي المائية
على القديم تعالى بانتفاء حكم لها ونقول لو كان له مائية لوجب ان يكون لها حكم فلما لم نجد لها حكما علمنا
انتفاءها **وكذلك** نستدل على انتفاء الصفات الزائدة على الصفات المعقولة في الجواهر والاعراض

بان نقول لو كانت لها صفات اكثر من ذلك لكانت لها احكام معلومة اما ضرورة او استدلالا
فلما لم نجدها معلومة من هذين الطريقين علمنا انتفاءها **وكل** هذه ادلة على الحقيقة لانا عولنا
في نفي ما نفيناه على القول بانا لا نحتاج الى دليل فطرق الادلة تختلف وقد طول من تكلم في هذا الباب
الكلام فيه وهذا القدر الذي لخصناه كاف فانه يأتي على المعتمد من ذلك **فاما** قول من قال ليس عليه
دليل كما لا بينة على المنكر فبعيد لان طريق ذلك الشرع وليس هو مما عليه دليل عقلي او سمعي وما
هذا حكمه يحكم فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك المذاهب على ما ذكرناه على ان المنكر لو كان
لا دليل عليه لما وجب عليه اليمين كما لا يحتاج النافي الى دليل ولا غيره على انه قد قيل ان كون الشيء
في يده حكم الدلالة ولذلك لو لم يكن في يده لكان حاله حال المدعي الآخر فقد ثبت سقوط التعلق بذلك
فاما من نفي نبوة المتنبي فقد بينا ان عليه دليلا وهو ان يقول لو كان نبيا لوجب ظهور العلم على يده
فلما لم يظهر علمت انه ليس بنبي وانه كاذب في دعواه وهذه الجملة التي ذكرناها تبين لنا ان النافي عليه
دليل فان ذلك لا يخص حكما عقليا من حكم شرعي فيجب القضاء بتساويهما في ذلك **فاما** استصحاب الحال
فصورته ما يقوله اصحاب الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء فانه قد ثبت انه قبل
رؤيته للماء يجب عليه المضي في الصلوة بالاتفاق فاذا احدث رؤية الماء فيجب ان يكون على ما كان عليه
من حكم الحال الاولى وغير ذلك من المسائل **وقد** اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين وكثير
من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي ينصره المرتضى قدس الله
روحه وذهب اكثر الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله الى ان ذلك دليل **والذي**
في ذلك نظر غير انه يمكن ان يقال في المثال الذي ذكروه ان يقال قد ثبت وجوب المضي في الصلوة قبل
رؤية الماء ولم يدل دليل على ان رؤية الماء حدث ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعي على انه ليس
بحدث ووجب المضي في الصلوة غير ان هذا يخرج عن باب استصحاب الحال ويرجع الى الطريقة الاولى
من الاستدلال بطريقة النفي **واعترض** من نفي استصحاب الحال الطريقة من قال ان برهان قال الحالة الثانية
غير الاولى بل الحالة الثانية مختلف فيها والحالة الاولى متفق عليها فكيف يحكم في احدهما بحكم
الاخرى بلا دليل ولانه لا فرق بين من عول في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل مسئلة على
اخرى على ان قال انها مثلها من غير ان يبين فيها علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان

الكلام في استصحاب الحال

قالوا والذي يكشف عن ذلك ان الذي لاجله قلنا في الحالة الاولى بما قلناه انما كان لاتفاق او لدليل دل على ذلك وذلك مفقود في الحالة الثانية فيجب الا يكون حكمها حكم الاولى بل كان يجب ان لا نقول في الثانية الا بما يقوم عليه دليل كما قلناه في الاولى وفي ذلك بطلان استصحاب الحال وقولهم انا على ما كنا عليه ليس بدليل على الحالة الثانية حال اجتهاد عند من قال بذلك والحالة الاولى متفق عليها لا يجوز فيها الاجتهاد **فان** قالوا ان حدوث الحوادث لا يغير الاحكام الثابتة ولم يحصل في الحال الثانية الا حدوث حادث فيجب ان لا يزيل الحكم الاول الا بدليل **قيل** ان حدوث الحوادث انما لا يؤثر في ثبوت الحكم اذا كان الدليل قد اقتضى دوامه فاما اذا اقتضى اثباته في وقت مخصوص فظهور الوقت الثاني يقتضي زوال حكمه لا محالة على ان كل الحوادث وان كانت لا تؤثر في الحكم الثابت فان الحوادث التي اختلف الناس عند حدوثها في بقاء الحكم الاول عندها مؤثر في ذلك لان الاتفاق قد زال عند حدوثه فعلى من استصحب الحكم الاول دليل مبتدأ كما ان على المنتقل عنه دليل مبتدأ **واستدل** من نصر استصحاب الحال بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الشيطان ياتي احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فبقاه على الحال الاولى وايضا فقد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث ان عليه ان يستصحب الحال الاولى فينبغي ان يجعل ذلك عبرة في نظائره **واعترض** ذلك من نفى القول به بان قال انما قلنا في هذين الموضعين لقيام دليل عليه وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم وتسويته بين الحالين وكذلك الاتفاق على ان حال الشك في الحدث مثل حال اليقين للطهارة فلا شك معها فنظير ذلك ان يقوم في كل موضع دليل على ان الحالة الثانية مثل الحالة الاولى حتى يصير اليه **والذي** يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال ما اومأنا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان **فان** قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريقة النفي وذلك خارج عن استصحاب الحال **قيل** الذي نريده باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه فاما غير ذلك فليس يكاد يحصل غرض القائل به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر ما يعلم بالعقل والسمع المعلومات على ضربين ضرورية ومكتسبة والمكتسبة على ضربين عقلي وسمعي فالعقلي على ضربين ضرب منه لا يصح

ان يعلم الا بالعقل والضرب الآخر يصح ان يعلم بالعقل والسمع معًا فالضروري نحو العلم
بان الواحد لا يطابق اثنين وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حال واحدة والعلم بوجوب رد
الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقبح الظلم والكذب والعبث وما يجري مجراه مما هو لازم لكمال العقل
واما المكتسب الذي لا يصح ان يعلم الا بالعقل فهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لم يمكنه معرفة السمع وما
لا يتم هذا العلم الا به فذلك نحو العلم بان ههنا حوادث لا يتقدم عليها احد من المحدثين وان لها محدثا
قادرا عالما حيا قديما لا يشبه الاجسام ولا تشبهه الاعراض وانه غني لا يجوز عليه الحاجة وانه
يستحق هذه الصفات لا لمعان قديمة او محدثة وانه لا يفعل الا الحسن ولا يجوز عليه شيء من القبائح
ولا الاخلال بالواجب فمتى علم هذه الجملة صح ان يعلم صحة السمع ومتى لم يعلمها او لم يعلم شيئا منها
لا يصح ان يعلم صحة السمع وانما قلنا ذلك لانه متى لم يعلم ما قلناه لم يأمن ان يكون الذي فعل المعجز
غير الحكيم وانه ممن يجوز عليه تصديق الكذاب فلا يثق بصحة السمع واما ما يصح ان يعلم بالسمع والعقل
معًا فنحو ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية على الحد الذي يجوزها الاشعري واصحابه عليه لان نفي ذلك
يصح ان يعلم بالسمع كما يصح ان يعلم بالعقل وغير ذلك مما لا يقدح فيما قدمناه فاما ما لا يعلم الا
بالسمع فعلى اضرب منها الاحكام ومنها ما يتعلق بالاحكام من سبب او علة عند من قال باثبات العلل
ومنها ما هي ادلة على الاحكام ومنها ما يتعلق بذلك من شرط او غيره او وصف وكل ذلك لا يصح ان
يعلم الا بالسمع فاما الاحكام فنحو الاباحة الشرعية نحو ذبح البهائم وغير ذلك عند من قال ان
الاشياء على الاباحة فاما على ما نذهب اليه من الوقف وعلى مذهب من قال انها على الحظر فجميع المباحات
لان الطريق الى العلم بها السمع لا غير وكذلك القبائح الشرعية نحو شرب الخمر ونحو الاكل في ايام الصوم
ونحو الربا وما شاكلها فان جميع ذلك لولا السمع لما علم قبحها على طريق القطع فاما القتل والظلم
معلوم بالعقل قبحه واما ما يستفاد بالسمع نحو ما يحسن من الآلام والقتل وهو ما كان قودا او غيره
ونحو جهاد الكفار وغير ذلك واما ما يمنع من البياعات وغيرها فيما يقف التمليك فيها على شروط
لا تعرف الا بالشرع فشرعي وما لم يكن كذلك فهو مما يعلم بالعقل وبالعادة واما ما رغب فيه الشرع
فهو كل فعل لولا الشرع لكان قبيحا كالصوم والصلوة وما شاكلهما فاما الاحسان فانه يعلم بالعقل
انه مندوب الا ما ورد الشرع به على وصف يرجع اليه او الى المعطى واما الواجب الشرعي فهو كل ما

لولا دليل السمع لم يعلم وجوبه على الوجه الذي وجب عليه كان قبيحاً وذلك نحو الصوم والصلوة والزكوة وشروط جميع ذلك واوصافه وما يفسد منه وما يصح وما يفسده او يصححه وما يجزي منه وما لا يجزي ويجب فيه القضاء وما ينفسخ من العقود وما لا ينفسخ ولا يقع به التمليك الا بشروط او على اوصاف وما يجب من نوع الاملاك وغير ذلك فجميع ذلك يعلم شرعاً وهذه الجملة تنبه على ما يعلم بالشرع من الاحكام اختلف الاحوال المحكوم لهم او عليهم او اتفق مختاراً كان او مكروهاً مكلفاً او غير مكلف **واما** سبب الاحكام فكالشهادات وسائر الامارات التي يتعلق الاحكام بها او يسوغ للحاكم الحكم لاجلها وكذلك سائر اسباب المواريث وكثير من التمليكات من موت او غنيمة وما شاكله وكثير من الولايات التي هي سبب لتصرف الوالي فيما يتصرف فيه من امارة وقضاء وولاية على محجود وغير ذلك فجميع ذلك وجميع اوصافه وشروطه يعلم بالشرع ولولاه لم يعلم **واما** علل الاحكام فعند من قال بالقياس لا يعلم الا بالشرع **واما** الادلة التي يعلم بالشرع فنحو القياس والاجتهاد عند من اثبتهما وجوز العمل بهما وما يتعلق بهما من العلل والامارات والاحكام واما على مذهبنا فنحو الافعال الصادرة من النبي صلعم لان بالشرع يعلم كونها ادلة على ما تقدم القول فيها **فاما** الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها ادلة ولا مدخل للشرع في ذلك فان كان يتعلق بالشرع في بعض الوجوه لانا نقول الرسول صلعم يعلم ان القرآن كلام الله وان كان علمنا بما يدل عليه وبانه دلالة يرجع فيه الى العقل **و اما** المباحات فقد بينا ان طريق العلم بها كلها الشرع على ما مضى القول فيها على مذهبنا فى الوقف قد ذكرنا فى هذا الكتاب جملة موجزة فى كل باب باخصر ما حضرنا ولو شرعنا فى شرح ذلك لطال الكتاب وفيما لخصناه كفاية لمن ضبط هذا الفن وتنبيه بذلك على ما عداه ونسئل الله تعالى ان يجعله خالصاً لوجهه وينفعنا بذلك ومن نظر فيه انه ولي ذلك والقادر عليه والحمد لله رب العالمين

قد تم هذا الكتاب المستطاب بعون الملك الوهاب على

يد العبد الآثم الجاني محمد صادق بن

محمد رضا التويسركاني في شهر

ربيع الثاني سنة ١٣١٤

